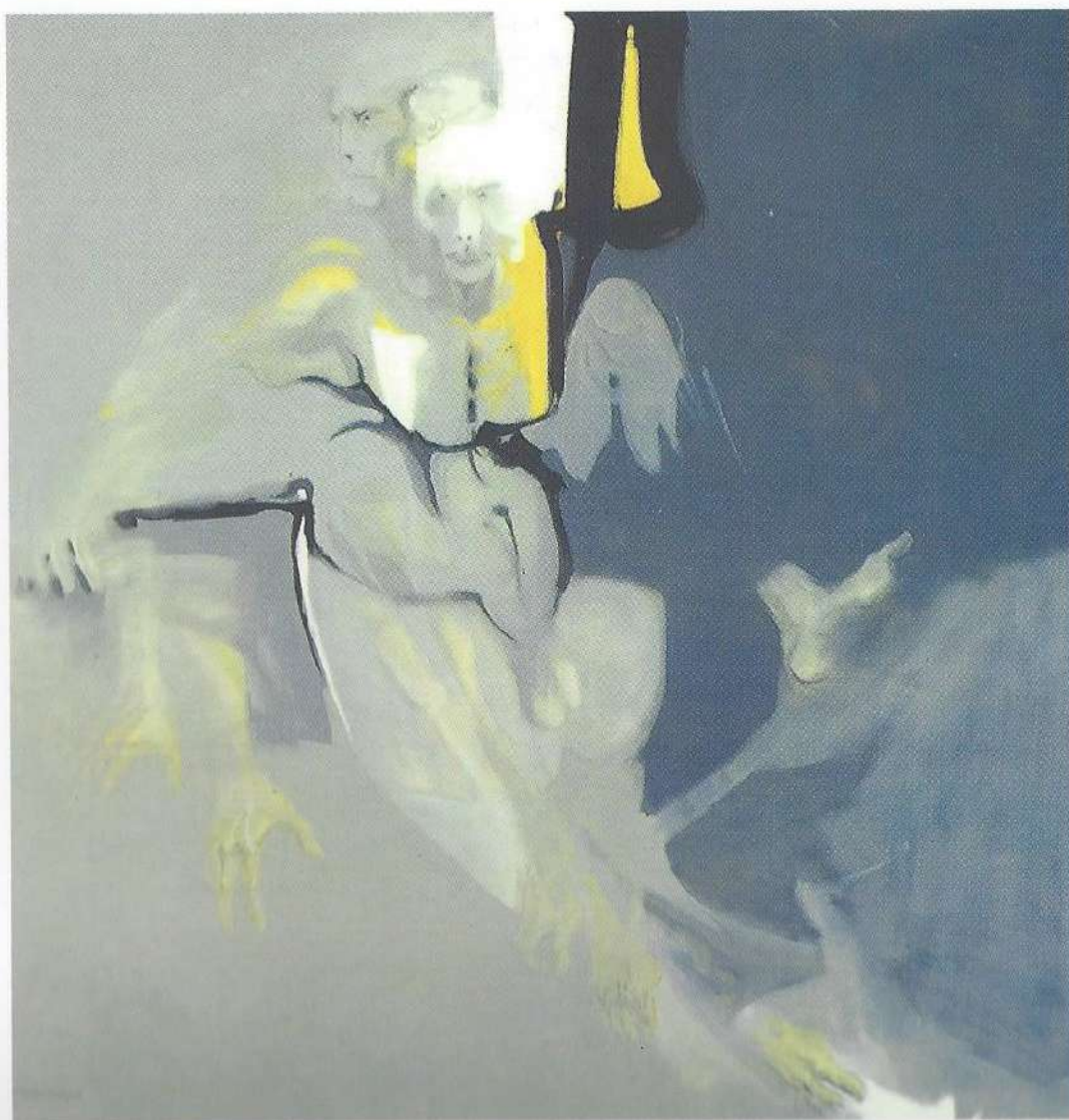


Coatepec

Contribuciones desde

**Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México**

NUEVA ÉPOCA • AÑO VI, NÚMERO 11 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2006



ISSN-1870-0365

Contribuciones desde
Coatepec



Universidad Autónoma del Estado de México

Dr. en A.P. José Martínez Vilchis
Rector

M. en Com. Luis Alfonso Guadarrama Rico
Secretario de Docencia

Dr. en Cs. Agr. Carlos M. Arriaga Jordán
Secretario de Investigación
y Estudios Avanzados

M. en C. Eduardo Gasca Pliego
Secretario de Rectoría

Dra. en Ed. Lucila Cárdenas Becerril
Secretaria de Difusión Cultural

M. en E.I. Román López Flores
Secretario de Extensión y Vinculación

Ing. Manuel Becerril Colín
Secretario de Administración

M.A.S.S. Felipe González Solano
Secretario de Planeación
y Desarrollo Institucional

Lic. Francisco Márquez Vázquez
Director General de Educación Continua
y a Distancia

M. en D. Jorge Olvera García
Abogado General

L. en Com. Ricardo Joya Cepeda
Director General de Comunicación Universitaria

Profr. Inocente Peñaloza García
Cronista

C.P. Alfonso Caicedo Díaz
Contralor



Facultad de Humanidades

**Mtra. Ángeles María del Rosario
Pérez Bernal**
Directora

Lic. Magdalena Pacheco Régules
Subdirectora Académica

Lic. Josefina García González
Subdirectora Administrativa

Dra. María del Carmen Álvarez Lobato
Coordinadora de Posgrado

Dra. Ana Lidia García Peña
Coordinadora de Investigación

Dra. María Luisa Bacarlett Pérez
Coordinadora de Vinculación

Lic. Ariel Sánchez Espinoza
Jefe del Departamento de Planeación

Lic. Rosa María Camacho Quiroz
Coordinadora de Difusión Cultural y Extensión

Lic. Raquel Jiménez Valadez
Jefa del Departamento de Servicio Social

Lic. Federico Malaquías Rodríguez
Jefe del Departamento de Control Escolar



Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. Francisco Lizcano Fernández
Coordinador

Dr. José María Aranda Sánchez
Líder del Cuerpo Académico
Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades

Lic. Leticia Peñaloza Alvarado
Secretaria Administrativa

Contribuciones desde **Coatepec**

**Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México**

ISSN-1870-0365

Nueva época, año vi, número 11, Toluca, México, julio-diciembre de 2006

Revista incluida en el índice

REDALyC

(Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal)
de la Universidad Autónoma del Estado de México

y en las siguientes bases de datos:

LATINDEX-Catálogo

(Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas
de América Latina, el Caribe, España y Portugal)

CLASE

(Clasificación Latinoamericana en Ciencias Sociales y Humanidades)
de la Dirección General de Bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México



Universidad Autónoma del Estado de México

Contribuciones desde **Coatepec**

Comité Editorial

Directora

Dra. Gloria Camacho Pichardo

Subdirector

Mtro. Pedro Canales Guerrero

Filosofía:

Dr. Mijaíl Malishev

Estudios Lingüísticos y Literarios:

Mtro. Gerardo Meza García

Estudios Latinoamericanos:

Dr. Juan Monroy García

Historia:

Mtra. Gloria Pedrero Nieto

C. de la Información Documental:

Mtro. Evaristo Hernández Carmona

Creación:

Mtro. Humberto Florencia Zaldívar

Ciencias Sociales:

Dr. José María Aranda Sánchez

Centro Universitario UAEM,

Amecameca

Mtro. Lino Martínez Rebollar

Consejeros honorarios:

Dr. Francisco Lizcano Fernández

Dr. Francisco Xavier Solé Zapatero

Dr. José Blanco Regueira†

Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas†

Consejo de Redacción

Mtra. C. Araceli Ramírez Peñaloza

Mtro. F. Javier Beltrán Cabrera

Lic. Rogerio Ramírez Gil

Consejo Editorial Internacional: **Mauricio Beuchot** (UNAM); **Boris Emélianov** (Universidad de los Montes Urales, Rusia); **María Rosa Palazón Mayoral** (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); **Leopoldo Zea†** (UNAM); **Brian Connaughton** (UAM-Iztapalapa); **Bernardo García Martínez** (El Colegio de México); **Jurandir Malerba** (Universidad Estadual de Maringa, Paraná, Brasil); **Massimo Mastrogregori** (Univ. de Roma "La Sapienza"/*Rivista Storiografia*); **José Luis Petruccelli** (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística); **Óscar Zanetti Lecuona** (Instituto de Historia, Universidad de La Habana, Cuba); **Arturo Andrés Roig** (Universidad de Mendoza, Argentina); **Tomás Calvo Buezas** (Universidad Complutense de Madrid, España); **Antonio Colomer Viadel** (Universitat de València, España); **Ricardo Melgar Bao** (ENAH/INAH, México); **José Luis Rubio Cordón** (Universidad Complutense de Madrid, España); **Guadalupe Ruiz-Giménez Aguilar** (AIETI, España); **Francisco Albizúrez Palma** (Universidad de San Carlos, Guatemala); **Lancelot Cowie** (University of The West Indies, Trinidad y Tobago); **Martin Lienhard** (Universidad de Zurich, Suiza); **Gerald Martin** (Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos); **Françoise Perus** (Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM); **Alfredo Torero Fernández de Córdova†** (Universidad de Leiden, Holanda); **Wilebaldo López** (Sociedad General de Escritores de México); **Felipe Reyes Palacios** (Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM); **Miguel Ángel Tenorio** (Sociedad General de Escritores de México); **Raúl Zermeno** (UAEM); **Jorge Cabrera Bohórquez** (Programa Memoria del Mundo, UNESCO); **Stéphane Ipert** (Centre de Conservation du Livre, Arles, Francia); **Marie-Thérèse Varlamoff** (IFLA Core Programme for Preservation and Conservation, Biblioteca Nacional, Francia); **Alejandro Tortolero** (UAM-Iztapalapa).

Coordinador editorial: Ignacio Bárcenas Monroy • **Coordinador de producción:** Rogerio Ramírez Gil • **Diseño y producción:** Liliana Rivera Cuevas y Maira G. Rueda Vázquez • **Portada:** Leopoldo Flores, *sin título*, acrílico/tela, 1985, 1.98 x 1.98 m. Colección del Museo de Arte Moderno del Estado de México, del Instituto Mexiquense de Cultura; fotografía de Jesús Martín Cruz.

Contribuciones desde Coatepec es una publicación semestral coeditada por la Facultad de Humanidades y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, organismos de la Universidad Autónoma del Estado de México, institución donde trabajan los miembros de su Comité Editorial y de su Consejo de Redacción. Difunde resultados originales de investigación en sus secciones: Filosofía, Estudios lingüísticos y literarios, Historia, Estudios latinoamericanos, Ciencias de la información documental y Ciencias sociales. También da cabida a la creación artística. Por tanto, su objetivo es abrir un espacio para la comunicación entre investigadores, profesores, estudiantes y profesionistas en ciencias sociales y humanidades. Todo artículo que se postule será sometido a un proceso de dictamen académico mediante el sistema de pares ciegos. Lo manifestado en ellos es responsabilidad de los autores. Se autoriza la reproducción parcial o total haciendo mención de la fuente.

Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades: Edificio Explanetario, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México, tel. y fax 52 (722) 213 27 28. Facultad de Humanidades: Ave. Universidad esq. Paseo Tolloca s/n, Cerro de Coatepec, Ciudad Universitaria, C.P. 50110, Toluca, Estado de México. Correo electrónico: concoatepec@uaemex.mx. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo expedido por el Instituto Nacional del Derecho de Autor de la Secretaría de Educación Pública: 04-2005-121917061900-102; Certificado de Licitud de Título número 11160 y Certificado de Licitud de Contenido número 7789, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Tiraje: 500 ejemplares.

Precio del ejemplar \$75.00; Suscripción anual \$150.00 más gastos de envío. El contenido completo de *Contribuciones desde Coatepec* puede consultarse gratuitamente en: <http://www.redalyc.com>.

Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO VI, NÚMERO 11 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2006

Presentación

9

Filosofía

*Origen y radicalización de la fenomenología de los estados
de ánimo: Husserl y Heidegger*
Gabriel Schutz R.

11

*En torno a una divergencia ontológica: Parménides,
Heráclito y Gilles Deleuze*
Rush González

41

Estudios lingüísticos y literarios

Notas para una nueva edición de la obra de Gilberto Owen
Francisco Javier Beltrán Cabrera
Cynthia Ramírez

59

"Canción del Alfarero": ecdótica oweniana
Nilda Damaris Becerril Pérez

71

*Comunicación e identidades en Yawar fiesta de José María
Arguedas: el festejo de las transformaciones*
Margarita Hernández Martínez

89

Ciencias sociales

*Los informes del desarrollo humano y el plan del milenio
de la ONU: una evaluación para México*
Asael Mercado Maldonado
Luis Jesús Luna Cano

119

Coatepec

Revista de la Facultad de Humanidades
y del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma del Estado de México

NUEVA ÉPOCA • AÑO VI, NÚMERO 11 • TOLUCA, MÉXICO, JULIO-DICIEMBRE DE 2006

Reseñas

Por una democracia sin jerarquías
María de la Cruz Castro Ricalde

149

*Las relaciones México-Venezuela (1910-1960):
una perspectiva desde la diplomacia mexicana*
Ruperto Retana Ramírez

155

*Sentido y límites de la "industria" minera en la América Latina
española, del siglo XVI al siglo XVIII*
Ruggiero Romano

159

Contribuciones desde

Presentación

Con este número se inicia un nuevo periodo en la dirección de *Contribuciones desde Coatepec*: a partir de ahora será Gloria Camacho Pichardo quien la conduzca, como lo hiciera Francisco Lizcano Fernández durante los dos años previos.

Este número de *Contribuciones desde Coatepec* está compuesto por dos artículos de filosofía, tres de estudios literarios y uno de ciencias sociales, así como por dos reseñas y la traducción de un artículo de Ruggiero Romano, hecha por el subdirector de nuestra revista.

En la sección de Filosofía, Gabriel Schutz, en su artículo “Origen y radicalización de la fenomenología de los estados de ánimo: Husserl y Heidegger”, estudia los motivos que llevaron a Husserl a esbozar una primera fenomenología de los sentimientos, así como los que recondujeron sus investigaciones hacia una fenomenología de los estados de ánimo. Asimismo, examina cómo Heidegger describe el temple anímico a la luz del giro hermenéutico de la fenomenología y las consecuencias que esto tiene para una fenomenología de los estados de ánimo.

Rush González expone en su artículo “En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Gilles Deleuze” la imbricación teórica de estos tres autores. La meditación del ser es justamente lo que nos permite establecer la conexión entre los mismos. El ser es uno, es eterno e inmutable. Esta proposición es un común denominador en la óptica de las tres ontologías. Heráclito es el pensador del devenir, Parménides lo es de la inmutabilidad del ser; mientras que Deleuze podría colocarse justo en el centro del entrecruzamiento entre aquéllos.

En la sección de Estudios lingüísticos y literarios se presentan dos artículos sobre el poeta Gilberto Owen: “Notas para una nueva edición de la obra de Gilberto Owen”, de Francisco Javier Beltrán Cabrera y Cynthia Araceli Ramírez Peñaloza, y “‘Canción del alfarero’: ecdótica oweniana”, de Nilda Damaris Becerril Pérez.

En el primer artículo, sus autores hacen hincapié en la importancia de reeditar las obras completas de Gilberto Owen, y proporcionan información para valorar de manera más precisa algunos de sus textos, basándose tanto en un cuidadoso

análisis de las tres ediciones de la poesía oweniana con más amplia circulación desde 1953, como en parte del material filológico que sustentó la edición más importante de su obra, la publicada en 1979 por el Fondo de Cultura Económica en México.

Relacionado con el anterior, el artículo de Damaris analiza dos ediciones del poema “Canción del alfarero”: la primera publicada en la revista *La Falange*, en 1923, y la segunda, en 1979, por el Fondo de Cultura Económica. La última presenta cambios importantes en puntuación y orden de las estrofas, lo que altera el sentido del poema. A través de un estudio formal se ubican las diferencias para demostrar que la edición original es la de 1923 pues, además de haber sido revisada por Owen, la coherencia de las estrofas y su idea es constante, lo que no ocurre con la edición de 1979.

La sección de Estudios lingüísticos y literarios concluye con el artículo de Margarita Hernández Martínez “Comunicación e identidades en *Yawar fiesta* de José María Arguedas: el festejo de las transformaciones”. La autora analiza la novela a la luz de algunos conceptos de Françoise Perus —especialmente el de *poética narrativa*— y de Mijail Bajtín —*tipos de novela y cronotopo*—. La premisa central radica en la demostración de que *Yawar fiesta* no se limita a exponer un conflicto entre indios y blancos, sino que presenta la confrontación entre numerosas visiones de mundo, las cuales se transforman notoriamente a lo largo del acontecimiento, de tal manera que la narración aparece como una unidad dinámica.

En la sección de Ciencias sociales, Asael Mercado Maldonado y Luis Jesús Luna Cano documentan los informes de la ONU sobre desarrollo humano de 1990 a 2005, así como la aparición del Proyecto del Milenio, un intento mundial para que la humanidad supere los enormes problemas que la globalización ha acentuado como la desigualdad, la pobreza y el deterioro de la ecología.

Las reseñas de Maricruz Castro Ricalde y Ruperto Retana Ramírez comentan, respectivamente, los libros *Democracia made in USA. Un modelo político en cuestión*, de José María Tortosa, y *Las relaciones México-Venezuela (1910-1960): una perspectiva desde la diplomacia mexicana*, de Felicitas López Portillo.

Cierra el número la traducción hecha por Pedro Canales Guerrero del artículo “Sentido y límites de la ‘industria’ minera en la América Latina española del siglo XVI al siglo XVIII” del prestigiado historiador Ruggiero Romano.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Schutz R., Gabriel

Origen y radicalización de la fenomenología de los estados de ánimo: Husserl y Heidegger

Contribuciones desde Coatepec, núm. 11, julio-diciembre, 2006, pp. 11-39

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101101>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Origen y radicalización de la fenomenología de los estados de ánimo: Husserl y Heidegger

Origin and radicalization of moods'
phenomenology: Husserl and Heidegger

GABRIEL SCHUTZ R.¹

Resumen. En este artículo se estudian los motivos que llevaron a Husserl a esbozar una primera fenomenología de los sentimientos, así como los motivos que condujeron sus investigaciones hacia una fenomenología de los estados de ánimo. Se examina, luego, cómo Heidegger describe el temple anímico a la luz del giro hermenéutico de la fenomenología y las consecuencias que esto tiene para una fenomenología de los estados de ánimo.

Palabras clave: fenomenología, sentimientos, sensaciones, estado de ánimo, *Dasein*.

Abstract. This paper studies the reasons that led Husserl to sketch a phenomenology of feelings and the reasons that made him turn his researches into a Phenomenology of Mood. In addition, it studies how Heidegger describes the mood in the light of the hermeneutic turn of phenomenology and its consequences for a phenomenology of mood.

Keywords: Phenomenology, feelings, sensations, mood, *Dasein*.

Introducción

Para Heidegger, el estado de ánimo o disposición afectiva (*Stimmung*) y la comprensión son los modos originarios en que el *Dasein* es Ahí, es decir, los modos originarios de apertura. Antes de toda percepción, de toda presentación de entes que meramente están-ahí, antes, pues, de toda “dación” de objetos u horizonte de objetos para un sujeto de conocimiento, *comprendemos afectivamente* nuestro mundo circundante en nuestras ocupaciones cotidianas. La

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: gabriel.schutz@gmail.com.

co-originariedad del estado de ánimo, en cuanto a su carácter aperiente, muestra la vital importancia que Heidegger concedía al tema.

Husserl había esbozado ya una fenomenología de los sentimientos en sus *Investigaciones lógicas*. El problema que lo hace llegar a la esfera de los sentimientos es enteramente distinto del problema que enfrenta Heidegger: se trata aquí de una amenaza al carácter unitario de un género fenomenológico de vivencias, pues pareciera que hay, por una parte, actos de sentimiento (esto es, vivencias intencionales de sentimiento), como alegrarse por algo, y por otra parte, no-actos de sentimiento, como la sensación de dolor por una quemadura. Pero en la descripción de la esfera de los sentimientos surgen algunos problemas que hacen a Husserl volver sobre el asunto en los *Manuscritos M*, escritos entre 1900 y 1914, y aun en escritos tardíos. En su “Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”, artículo con el que polemizaré profusamente en lo que sigue, Nam-In Lee ha hecho una reconstrucción de esta parte del proceso, que muestra con concisa claridad cómo Husserl pasa de una fenomenología de los sentimientos a una fenomenología de los estados de ánimo. Lee sugiere que, habida cuenta de este proceso (más o menos desconocido por buena parte de los filósofos) cabría pensar que la influencia de Husserl sobre Heidegger, *en este aspecto*, es mayor de la que suele admitirse y de la que el propio Heidegger reconociera. Pero sobre todo, sugiere también que conocer este proceso husserliano permite comprender mejor la fenomenología del estado de ánimo de Heidegger.

Este artículo no está motivado por la primera sugerencia, sino por la segunda. Si Husserl influyó más o menos, si Heidegger fue más o menos original en su planteamiento, todo esto no es objeto de interés aquí. Es notoria la influencia de Husserl sobre Heidegger (y este último la asume al decir que Husserl fue quien le “puso los ojos”) y no menos notoria la originalidad del pensar de Heidegger. Más interesante, en cambio, es estudiar la fenomenología que cada cual desarrolló en relación con el estado de ánimo, para entender cómo esto contribuye en el proyecto filosófico de cada uno, cómo se relacionan ambos proyectos y cómo, también, se distancian el uno del otro. Las páginas que siguen, pues, no persiguen otro fin sino arrojar luz sobre estos aspectos.

La organización del trabajo, según este propósito, se divide en dos partes. En la primera, estudiaré el contexto en el cual Husserl se topa con la esfera de los sentimientos (§ 1), su desarrollo de una fenomenología de los sentimientos (§ 2) y su camino hacia una fenomenología de los estados de ánimo (§ 3). En la segunda parte, consignaré sumariamente las motivaciones heideggerianas para reconducir la descripción fenomenológica y llevar adelante una transformación hermenéutica de la fenomenología, a partir de la cual el ámbito originario no puede ser

ya el de la constitución trascendental en actos de percepción, sino el de la comprensión de la vida fáctica (§ 4). Abordaré, enseguida, el problema de la apertura, el Ahí, y sus modos de ser (§ 5). Finalmente, estudiaré la manera como Heidegger caracteriza, ontológicamente, la disposición afectiva, a fin de poder comparar esta caracterización con la husserliana (§ 6). Con todo, es en § 4 donde se sientan las bases de la discusión con Husserl, a fin de permitir ver, de entrada, el cariz propio que adquiere la fenomenología heideggeriana de la disposición afectiva.

I. Fenomenología husserliana del estado de ánimo

1. Motivo y abordaje para una fenomenología de los sentimientos en las *Investigaciones lógicas* de Husserl

El esbozo de una fenomenología husserliana de los sentimientos surge, en principio, ante las dificultades con que se topa el análisis intencional de la conciencia en la quinta investigación lógica (1999).² En el § 15, Husserl advierte la posibilidad de que la “unidad genérica de las vivencias intencionales” se vea amenazada y esto, en particular, en la esfera de los sentimientos.

Ahora bien, la unidad genérica de las vivencias intencionales descansa en el hecho de que todas ellas (*i.e.* las vivencias de un mismo género) *se dirigen o refieren a objetos* —en un sentido amplísimo que comprende las objetividades ideales además de los objetos cósmico-físicos— y en que lo hacen de *un mismo modo*, como sería el caso, por ejemplo, con cualquiera vivencia perceptual: siempre que percibo, percibo algo, siempre mi percepción se dirige a algún objeto, y este modo de dirigirse a los objetos, es, por una parte, un mismo modo (tiene una misma intención) para toda vivencia intencional perceptual, y, por otra parte, un modo distinto del modo como me dirijo a los objetos imaginativamente o bien rememorativamente o de alguna otra manera.

Los sentimientos, sin embargo, serían un posible contraejemplo a esta unidad genérica si las vivencias de este género fenomenológico tuviesen “unas veces una referencia intencional a los objetos, y otras veces no” (Husserl, 1999: 505). Entonces no parecería posible hablar de un género unitario, puesto que habría que distinguir entre sentimientos que se dirigen a objetos, como la alegría que se siente por determinada situación, y sentimientos desprovistos de toda direccionalidad, como el dolor sensible que se experimenta al sufrir una quemadura. Así como a

² En adelante, me referiré a las *Investigaciones lógicas* como *IL*.

partir de ciertas vivencias perceptuales ejemplares podríamos abstraer ideatoriamente la unidad e identidad del género fenomenológico perceptual, como *un único modo* bajo el cual, en todo acto de percepción, la conciencia se dirige a los objetos, no sería posible operar de manera análoga en la esfera de los sentimientos, si es que, en efecto, bajo este género hubiera dos especies de vivencias distintas.

Con esta amenaza, y en íntima relación con ella, surge también la amenaza contra la posibilidad de trazar una distinción clara entre vivencias intencionales y vivencias no intencionales. De nuevo: si el género de los sentimientos acusa esta “fractura interna”, entonces sería éste un contraejemplo a la posibilidad de diferenciar vivencias intencionales y no intencionales según la esencia³ de cada género de vivencias. Estas amenazas explican *en parte* por qué las preguntas que impulsan el análisis de los sentimientos son, precisamente, si hay sentimientos intencionales y si hay sentimientos no intencionales.⁴

2. Intenciones y fundaciones: el objeto sentido y el objeto representado

En el debate contemporáneo a las *IL*, las posiciones en relación con el carácter intencional de los sentimientos estaban encontradas: unos sostenían que los sentimientos no eran sino estados, que no prestaban por sí mismos intención alguna y que, simplemente, se entretejían con representaciones; Brentano, a quien Husserl sigue en este punto, sostenía, al contrario, que el sentimiento aportaba una *intención*

³ En el sentido de que la referencia intencional sea esencial o no a un género, “hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género ‘acto’)” (Husserl, 1999: 491). Carácter descriptivo y fenomenológico son aquí sinónimos.

⁴ En relación con la motivación *general* del análisis intencional, importa recordar que el propósito de la quinta investigación (y probablemente uno de los propósitos fundamentales de las *IL* en general) es dar respuesta al “origen del concepto de significación y de sus variedades esenciales” (Husserl, 1999: 474). Para ello hay que remitirse, fenomenológicamente, a las vivencias del significar o *actos*, cuyo carácter significativo descansa en aquello que hace que una vivencia sea intencional (Husserl hablará de la “esencia intencional” de los actos). Por eso Husserl se pregunta en más de una ocasión por ese *plus* que hace que una expresión pueda ser *entendida*, en comparación con el mero oír “el *sonido articulado* vacío de pensamiento” (p. ej., 1999: 502). Se trata, pues, de investigar una *intención significativa* que se halla en el corazón de todo acto o vivencia intencional y, a la vez, de estudiar “qué especies de actos son aptos para desempeñar la cuestión significativa, o de si a este respecto se hallan más bien al mismo nivel los actos de toda especie” (1999: 598). De ahí que, una vez despejados los equívocos en torno a los conceptos de “conciencia”, “acto”, “vivencia” y “objeto” (1999, 5, 1), la (quinta) investigación se torne, resueltamente, un *análisis intencional*.

propia, aunque edificada sobre la intención representativa:⁵ “la fundamentante proporciona el objeto *representado*; la fundada, el objeto *sentido*” (Husserl, 1999: 506). Aquí hay dos puntos a considerar: i) ¿Por qué hemos de aceptar que los sentimientos aportan una intención propia? ¿Qué evidencia tenemos de ello? ii) ¿Por qué y en qué sentido la intención del sentimiento se funda sobre la intención representativa?

En cuanto a i), parecen haber innúmeros ejemplos de situaciones que apoyan la posición de Brentano y Husserl. Efectivamente, siento repudio *por una situación*, alegría *por un suceso*, tristeza *por otro* y todos estos sentimientos siempre *se dirigen a algo*, al punto que, de no existir ese algo, no me sería posible repudiar, alegrarme o sentir tristeza. Por eso dice Husserl que “un agrado sin algo agradable es inconcebible” y, casi enseguida, que “*la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable*” (1999: 507). Y puesto que hay una intencionalidad intrínseca a estas vivencias, ésta es, en el lenguaje husserliano, *actos*: actos de sentimiento.

En cuanto a qué clase de intención es ésta y cómo se relaciona con las otras intenciones co-presentes, Husserl sigue también aquí a Brentano en la idea de que “los sentimientos tienen por base representaciones, como todos los actos que son meras representaciones”, pues para que sea posible referirse afectivamente a un objeto, éste debe (re)presentársenos. ¿Cómo sentir por algo si ese algo no se halla presente a nosotros (a la conciencia, se entiende)? Así, pareciera, queda asentado el carácter de acto de los sentimientos y su necesaria fundamentación sobre una intención presentativa.

¿Pero qué sucede con las sensaciones como el dolor por una quemadura? Para Brentano, el equívoco estaba ya a la vista: aun cuando me queme *con* un objeto, *por* una torpeza mía y se queme, además, una parte de mi cuerpo, no podemos hablar aquí de una intención propia, pues se trata, según él, de un fenómeno físico; mientras que la alegría por un suceso, al tener una intención propia, es un fenómeno psíquico. Husserl, de nuevo, acepta esta distinción, aunque con algunas reservas terminológicas menores que no es del caso referir aquí. Como

⁵ Miguel García-Baró se aparta de la traducción de Gaos y G. Morente, y escribe “presentación” (y las palabras de la familia) en lugar de “representación” (y las palabras de la familia). Hay buen criterio en esta propuesta, pues se da mejor idea del carácter fundamentante de la intención presentativa: ¿cómo sentir algo que no está presente?, pregunta Husserl, haciéndose eco de Brentano. Me avengo, pues, a la nueva traducción y yo mismo hablaré de presentaciones cuando sea indicado hacerlo. Así y todo, citaré siempre la traducción de Gaos y G. Morente, pues es la que dispongo en forma íntegra y temo que combinar repertorios léxicos de distintas traducciones pueda resultar confuso. En todo caso, cada vez que haya ocasión de señalar algún otro acierto remarcable de la traducción de García-Baró, y de dar razón de ello, lo consignaré.

sea, las sensaciones no son actos y es sólo por un equívoco terminológico que ambos tipos de vivencias podrían considerarse como pertenecientes a un mismo género.

¿Pero qué son estas *sensaciones sensibles* (o *sensaciones de sentimiento*)? ¿Y qué contribución hacen en el placer o el dolor que experimentamos, pero como *actos* de sentimiento, es decir, placer o dolor dirigidos a algo? Antes de abordar la esfera de los sentimientos, Husserl ya había establecido el estrato de las sensaciones en relación con los *actos*.

Los *contenidos verdaderamente inmanentes*, los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, *no son intencionales*; integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales, no son los objetos representados en el acto. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera (1999: 496).

Se hablará luego también de “sillares de los actos”; en todo caso, se trata de una “consistencia” *necesaria*, un apoyo sin el cual no habría vivencias intencionales y en este sentido hay una fundamentación, tal como Husserl la define en la investigación tercera,⁶ de las vivencias intencionales en las vivencias no intencionales. La tristeza se apoya en una sensación de dolor; la alegría, en una de placer. Pero esto no debe llamarnos a sospechar (no, al menos, todavía) del principio brentaniano, que Husserl sigue —y que discutirá profusamente, hasta alcanzar una definición más clara— de la representación como base de todos los actos. El estrato básico es representativo y éste, como Husserl denodadamente insistirá, tiene que ser un acto objetivante, tiene que traer a presencia un objeto.⁷ De modo que el hecho de que el acto de sentimiento se funde en sensaciones, no quiere decir que las sensaciones sean el estrato fundacional, pues ellas mismas precisan de un acto que “las anime”. Las sensaciones, así entendidas, son “contenidos representantes de actos de percepción” que requieren de una “interpretación” o

⁶ “Cuando por ley de esencia un *a* sólo puede existir como tal *a*, si se halla en una unidad comprensiva, que lo enlaza con un *m*, decimos que el *a*, como tal, necesita ser fundado por un *m*, o también que el *a*, como tal, necesita ser complementado por un *m*” (1999: 411). De hecho, Husserl señala en una nota de pie de página, de la quinta investigación, que el lector debe atenerse a esta definición (1999: 516 n 29).

⁷ Aquí me es imposible exponer el modo como Husserl define y redefine el principio de Brentano hasta dar con la idea de que la representación debe ser un acto objetivante y no tan sólo la materia de un acto (1999: §§ 39ss).

“apercepción” objetiva y esto es justo lo que prestan los actos objetivantes a las sensaciones, pues “con ellas se constituyen actos cuando [los actos] se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva” (1999: 508). Quizá ayude a comprender mejor el papel de las sensaciones si nos olvidamos de los sentimientos por un instante y pensamos en la percepción visual. Que este libro se nos presente del modo como lo hace, con su tapa roja, obedece (en parte) a que tenemos la *sensación de rojo*. Esta sensación como tal no se dirige a nada por sí misma: podría lo mismo tratarse del libro rojo o del pájaro rojo o del rojo de los labios de una mujer, pero ciertamente, sin esta sensación de rojo no sería posible percibir *el libro como siendo rojo*. Es por obra de esta apercepción objetiva que percibimos algo como siendo esa cosa, con esas características; se ve también en qué sentido la sensación de rojo es un *contenido representante de un acto de percepción* o un objeto de intención, sin ser ella misma una intención. Pero aun así, aun habiendo establecido el carácter fundacional del acto objetivante, ¿no se ve, de todos modos, comprometido el principio de que a la base de toda vivencia debe haber un acto objetivante? Si la fundamentación fuese claramente unilateral, si fuese palmario que las sensaciones necesitan para existir de un acto objetivante, *pero no a la inversa* (en esto estriba la unilateralidad), entonces el principio quedaría a salvo. Sin embargo, no parece, en principio, que debamos admitir esta unilateralidad: ¿cómo habría actos objetivantes, apercepción objetiva, sin ninguna sensación que animar? Pareciera, pues, que la fundamentación es, en algún sentido (por describir), bilateral, pues el acto objetivante, que se supone a la base de toda vivencia, no podría existir sin sensaciones.

Nam-In Lee, en su artículo “Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”, propone una tesis todavía más fuerte: podrían existir sensaciones sin actos objetivantes. Si esto fuese así, entonces el peso de la fundamentación pasaría a estar, decididamente, en las propias sensaciones, con lo cual la fundación de todo aparecer, o bien residiría en un estrato no intencional, o bien en una intencionalidad sensoria de nivel más bajo que habría que poder describir. Las consecuencias que una conclusión tal tendría para una fenomenología de los sentimientos serían importantes, como intentaré hacer ver poco más adelante, aunque apartándome de la interpretación de Lee.

Ahora bien, en cuanto al punto de Lee, éste encuentra apoyo en un pasaje, también del § 15, en el que Husserl escribe:

Las sensaciones de placer y de dolor pueden perdurar, mientras que desaparecen los caracteres de acto edificados sobre ellas. Cuando los hechos suscitadores del

placer han pasado a segundo término, cuando ya no son apercibidos afectivamente, e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable (1999: 510).

Según Lee, el pasaje demuestra convincentemente y por sí mismo (esto es, sin necesidad de mayor desarrollo) que las sensaciones son un contraejemplo a la absoluta primacía de los actos objetivantes sobre los no objetivantes (Lee, 1998: 112s). Sin embargo, el punto merece mayor discusión. En efecto, se habla de la posibilidad de que las sensaciones perduren prescindiendo de objetos intencionales, pero cabría preguntarse si las sensaciones podrían existir por sí mismas, no en el sentido de perdurar, sino en el sentido de *la condición previa para siquiera poder perdurar*.

Husserl está afirmando que el acto de sentimiento *puede derivar* en una mera sensación, pero esto supone, necesariamente, la *existencia previa* del acto. No habría pura sensación de no haber habido, antes, acto de sentimiento (y si ésta es una posibilidad, es decir, si podría haber aparición de mera sensación sin acto objetivante que la funde, Husserl no está aquí admitiendo esto). Por tanto, si bien es cierto que, en un sentido, pueden existir sensaciones sin actos objetivantes que las fundamenten, bien miradas las cosas, los actos objetivantes han debido fundamentarlas en algún momento para que ellas pudieran tener esta autónoma perdurabilidad: sin previo acto objetivante no se daría ahora esta sensación perdurable, y por tanto, la fundación en el acto objetivante no se ve aquí amenazada a través de un posible contraejemplo: la prioridad fenomenológica (y cronológica) sigue estando del lado de los actos objetivantes.

No obstante, aun cuando en este punto disiento de Lee, su intuición es valiosa y merece atenderse; me refiero a la posibilidad que él apunta de detectar en Husserl una tensión (un atisbo de tensión, más bien) con respecto a la primacía del acto objetivante, aunque no en el pasaje discutido, sino en el inmediatamente anterior (que Lee también discute, pero con otro objetivo).⁸ Se trata del célebre

⁸ A saber, mostrar que las sensaciones, y en particular, su “componente subjetivo” (Lee), es decir, la excitación emocional, acusan un grado de intencionalidad (aunque en un nivel más bajo que los actos de sentimiento), con lo cual el afán de trazar una distinción clara entre vivencias intencionales y no intencionales queda en entredicho. Enseguida intentaré hacer ver por qué creo que Lee yerra en este punto. Más allá del desarrollo en el ensayo, sirva lo siguiente como apoyo paratextual: “Las sensaciones y sus complexiones revelan que no todas las vivencias son

pasaje del “velo rosado”, quizá la caracterización más precisa que ofrecen las *II* de las sensaciones sensibles y de su complicación con los actos de sentimiento. En alusión a la alegría por un suceso feliz, dice Husserl:

Pero este acto, que no es un mero carácter intencional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercebida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad afectiva; el suceso aparece como recubierto por un velo rosado. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza (1999: 510).

¿Qué es lo que hace que el suceso alegre aparezca recubierto por un velo rosado o que el suceso triste aparezca revestido del color de la tristeza? En la unidad de la vivencia aparecen entrelazadas dos intenciones distintas: la presentación del suceso (que ofrece el objeto presentado) y el agrado por el suceso (que ofrece el objeto sentido). Pero a estas dos intenciones se enlaza la sensación de agrado, que, como toda sensación, requiere de una apercepción o interpretación objetiva para integrarse en un acto. Esta apercepción “interpreta” la sensación en su carácter afectivo y en su carácter perceptivo. Pero no por ello la sensación misma acusa este doble carácter, de tal suerte que pudiera atribuirse *a ella* una “propiedad objetiva” o una intencionalidad “localizada en un nivel más bajo que los sentimientos intencionales”, como sostiene Lee.⁹ No es la propia sensación o,

intencionales. Un trozo cualquiera del campo visual, cualesquiera que sean los contenidos visuales que lo llenan, es —considerado sólo en cuanto a las sensaciones— una vivencia, que puede comprender muchas clases de contenidos parciales; pero *estos* contenidos no son objetos intencionados por el todo, no son objetos intencionados en él” (1999: 492s).

⁹ El pasaje completo de Lee, reza: “Una sensación de sentimiento puede ser analizada en términos de una excitación emocional como componente subjetivo, en este caso ‘un velo rosado’ por una parte, y una propiedad objetiva como un componente objetivo del otro lado, en este caso, ‘el suceso como bañado por un velo rosado’. En este ejemplo, es claro que ‘la excitación emocional’ o ‘el velo rosado’ tiene una relación con la ‘propiedad objetiva’, a saber, ‘el suceso como estando bañado en este velo rosado’. Por esta razón, es posible interpretar la excitación emocional como una clase de experiencia intencional localizada en un nivel más bajo que los sentimientos intencionales” (1998: 112). Las traducciones de éste y, en adelante, de todos los pasajes del artículo de Lee (salvo indicación expresa) son mías.

en un sentido estrecho de sensación, la excitación afectiva psicofísica, la que aporta alguna clase de intención o direccionalidad al objeto, ni siquiera en un nivel más bajo, sino que, al igual que con cualquier otra sensación, es por obra de una apercepción objetiva (realizada por un acto objetivante a la base) que esta sensación adquiere una referencia al objeto. El pasaje mismo es elocuente: la sensación “es apercebida y localizada como [y aquí se detalla la doble referencialidad que presta la apercepción a la sensación: al sujeto y al objeto]”; incluso la voz pasiva de la expresión “es apercebida”¹⁰ indica muy claramente que la doble “localización”, “*como sentir del sujeto psicofísico del sentimiento en cuestión*” y “*como propiedad del objeto*” (tr. de García-Baró; las cursivas son mías) no es obra de la sensación misma (ella no ejerce acción, por así decir, esto es, ella misma no se dirige-a, sino que es “interpretada” o apercebida como dirigiéndose-a), sino por el acto de apercepción objetiva. Es cierto, sin embargo, que Husserl concede la posibilidad de que las sensaciones tengan “intenciones de dirección indeterminada”, es decir, que sea parte de su carácter descriptivo el representar algo indeterminado (1999: 510s). Pero aun así, es precisamente el acto objetivante el que determina esa dirección y hace que la sensación sea interpretada como estando localizada en la excitación del sujeto y como siendo una propiedad del objeto.

Así las cosas, ¿cómo deberíamos contestar a la pregunta con que inicia el párrafo anterior? ¿Qué hace que un suceso aparezca *como* recubierto por un velo o un color, o *como* matizado de cierta manera? Acaso la pregunta ahora pueda aclararse si nos atenemos a una descripción basada en los elementos ya discutidos.

El modo de aparición del suceso, como estando recubierto por un velo rosado o bien por el color de la tristeza, indica modos de intención afectivos. Pero el suceso *aparece como*, es decir, se presenta ya como tal y tal (velo rosado, color de la tristeza) y esto no quiere decir sino que la intención afectiva se funda en que el objeto se me presenta; se funda, pues, en una intención presentativa. A su vez, la intención afectiva se funda en las sensaciones de placer o dolor y la intención presentativa en las sensaciones perceptivas; y todo ello se funda en una apercepción objetiva que, en su “interpretación”, articula (entre otras cosas) la sensación de placer o dolor, por una parte, con el sujeto, y por otra, con el objeto; esto último quiere decir que *es la apercepción objetiva la que entreteje las sensaciones de*

¹⁰ En la versión de García-Baró, que enseguida cito por considerar más clara que la de Gaos y G. Morente, el recurso es el impersonal “se”, que, de alguna manera, también expresa el carácter no intencional de la sensación misma, carácter que recae enteramente en la apercepción objetiva del acto: “La sensación placentera se aprehende y localiza, por una parte, como sentir del sujeto psicofísico del sentimiento en cuestión”.

sentimiento (placer/dolor) con las sensaciones propiamente perceptivas (en las primeras se apoya la intención afectiva y en las segundas, la presentativa), de suerte que, ya en la propia base del acto de sentimiento, ya en el nivel de “la consistencia real” de la vivencia, en su tejido fino, por así decir, se halla un enlace entre sensación de sentimiento y sensación presentativa. En la básica aprehensión del acto objetivante están ya a tal punto imbricadas las sensaciones de sentimiento y las sensaciones de percepción, que las metáforas husserianas resultan ser perfectamente adecuadas: el *color* de la *tristeza*: como si en la *sensación de dolor* que provoca en mí la tristeza estuviera co-presente, a una con ella, una sensación cromática (i.e. perceptiva), y en lugar de dolerme yo, me doliera el propio suceso, que se me presenta así coloreado, con ese “doloroso color”. Algo similar podría decirse de la expresión “velo rosado”. Recordemos una cita anterior: “No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera”. Al asociar el placer o el dolor con una propiedad del suceso (objeto), la apercepción objetiva del acto que está a la base entreteje en el nivel más básico presentación y sentimiento, de suerte que, como en la cita anterior, vemos cosas coloreadas, pero ahora, en un sentido casi “literal”, coloreadas de tristeza o alegría. Y así como todo lo que percibimos está coloreado, así como el color permea enteramente el campo visual, todo lo que se presenta en el acto de sentimiento está permeado de una cierta inefable imbricación entre el suceso y el sentimiento. De ahí las expresiones “aparece como revestido”, “el suceso matizado de”, “aparece como recubierto”. Aquí se ve muy bien la urdimbre del carácter proyectivo (o proyectante) de la intencionalidad: el acto objetivante que está a la base intenciona las sensaciones, las interpreta dirigiéndose al sujeto y al objeto, entretejiendo uno y otro, y es por eso que: “Las mismas sensaciones de desplacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a éste mismo” (i.e., al suceso; tr. Gaos y G. Morente). Uno de los hallazgos de la intencionalidad, que Husserl aquí muestra con total elocuencia, es esta proyección hacia el mundo; en el caso de la intención afectiva cualquiera puede dar testimonio de ello: duele el mundo.

Sin embargo, las expresiones “aparece como revestido”, “el suceso matizado de”, “aparece como recubierto” no hablan todavía de un posible dolor (o una posible alegría) “por el mundo”, sino más bien por un suceso; aunque a la vez son expresiones convenientemente ambiguas como para sugerir la posibilidad de preguntar por un dolor del mundo, en un sentido distinto. En adelante intentaré hacer ver por qué en estas expresiones —tanto en lo que tienen de afortunadas como en lo que tienen de desafortunadas— late la intuición (el palpito) de una fenomenología, ya no de los sentimientos, sino del estado de ánimo; con lo cual, en lugar

de pensar en términos de una intencionalidad objetiva o vertical es preciso hacerlo en términos de una intencionalidad horizontal: de un horizonte.

Siguiendo a Nam-In Lee, habría que decir que la fenomenología de los sentimientos esbozada en las *Investigaciones lógicas*¹¹ presenta algunos problemas que deben reconducir la investigación hacia una fenomenología del estado de ánimo. Para poder dar este paso es preciso, como él sugiere, poner en entredicho la absoluta primacía de los actos objetivantes por sobre los no objetivantes. Pero no es tan claro que la posibilidad de socavar esta primacía esté cifrada en el eventual carácter fundante de las sensaciones o en la posibilidad de atribuirles a ellas mismas una intencionalidad de algún tipo. Y si esto es así, no se ve, como se dijo ya antes, que lo sea a partir de los pasajes que Lee refiere a modo de evidencia. Es, en cambio, en el análisis de las expresiones “aparece recubierto como por un velo”, “como revestido del color” o “matizado” donde se anuncia la necesidad de abandonar la intencionalidad vertical-objetual (y con ello, la primacía de los actos objetivantes) en favor de una intencionalidad horizontal.

3. Del revestimiento al trasfondo, del objeto al horizonte, del sentimiento al estado de ánimo

Las expresiones “recubierto”, “revestido”, “matizado” son afortunadas en la medida en que sugieren el carácter de un íntegro permear el suceso: todo él está recubierto o revestido o matizado. Pero, a la vez, “revestir” o “recubrir” (quizá no tanto “matizar”) dan una idea que no hace justicia a la íntima compenetración de los dos caracteres de acto (sentimiento y presentación), a la imbricación de las propias sensaciones en que se fundan estos caracteres. Pareciera que, aun cuando el suceso aparece con ambas intenciones ya asociadas, yuxtapuestas, una fuera tan sólo una especie de envoltura o vestidura de la otra. Sin embargo, es por otra parte cierto que este envolver, revestir o recubrir expresa consistentemente la subordinación de la intención afectiva hacia la intención presentativa. En la sección anterior, he intentado defender precisamente la consistencia del planteamiento husserliano en

¹¹ Me he centrado en las *IL*, pero en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1997), Husserl vuelve a describir el carácter fundado de los actos de sentimiento y de la voluntad, ya no en el marco de una fenomenología realista sino trascendental, y a la luz de la distinción entre *nóesis* y *nóema* (1997: § 95). En *Ideas II* hay esbozos de una fenomenología de los estados de ánimo, o más propiamente de un subsuelo anímico del yo descrito en términos de complejos de disposiciones (asociativas, afectivas, de costumbre, rememorativas, volitivas, etc.). Aquí no puedo desarrollar esto (2005: §§ 30ss, § 61 y anexos V y XII). La sección que sigue expone cómo Husserl se vuelca hacia una fenomenología de los estados de ánimo en los llamados *Manuscritos M*.

relación con esto —que ahora podríamos llamar un “fundacionismo en los actos objetivantes”. Pero quizá quepa todavía una objeción.

Pongamos que hay un suceso que suscita en mí un sentimiento de ira. Me entero, por ejemplo, de un agravio oprobioso y falso que alguien, en quien confiaba, ha formulado en mi contra, y además, a mis espaldas. Me encolerizo, pues, por esto: mi cólera se dirige hacia el suceso. Diríamos con Husserl que el suceso se presenta (pongamos, por obra de mi imaginación: tengo ante mí la imagen del difamador, aunque él no esté actualmente presente) revestido del color de la ira, lo que quiera que ello sea. El acto colérico estaría apoyado en sensaciones de dolor, que serían apercibidas, merced al acto objetivante a la base, por una parte, como una excitación psicofísica afectiva y dolorosa relativa a mí, y por otra, como propiedad del suceso imaginado. De este modo queda descrita la urdimbre del revestimiento en que se ve envuelto íntegramente el suceso; se ve, pues, cómo es que la intención afectiva proyecta sobre el suceso “el color de la ira”. Pero no podemos decir, todavía, que esta *proyección* que resulta de la intención afectiva sea un “encolerizarme por o con el mundo”; no me duele el mundo: me duele el suceso. Y sin embargo, no sería ocioso pensar si, bajo tales circunstancias, no acabaría por dolerme el mundo todo, en el sentido de que me doliera o más bien me irritara todo lo que se me apareciera mientras yo estuviese colérico. Podemos perfectamente tomar esta situación como guía (como vivencia ejemplar) y describir, con apego a la intuición, qué sucedería en una circunstancia tal, en el caer en cuenta de una traición, en el darse de bruces con el dolor de un fuerte desengaño. Y pregunto, entonces, si en tal situación, y aun durante algún tiempo posterior a la noticia del desengaño, no se presentaría acaso *todo suceso* “revestido” del color de la ira. *Imagino* al infame difamador diciendo semejantes falacias y algo en él se ve pusilánime; lo *recuerdo* bebiendo conmigo una copa, las puertas de mi hogar a él abiertas, y su vivo reír, que antes me fuera gozoso, se me presenta ahora falso, detestable: veo la falsedad (¡ahora la veo!) en el asomar de sus dientes (y hasta sus dientes rezuman iniquidad). Y estoy a tal punto colérico que las cosas que habitualmente me resultan plácidas se me presentan ahora ominosas. La belleza del mundo se sustrae de mis ojos; la brisa no me acaricia: me irrita. Acaso por haberme parecido alguna vez que las obras de mi viejo amigo eran “bellas acciones” y por revelarse ahora, final y fatalmente arteras, ya no hay belleza capaz de conmoverme; *todo* es un desengaño. En efecto, el color —el sombrío color— de la ira, *todo lo tiñe*: la brisa, el trinar de los pájaros, los buenos recuerdos (y hasta en sus dientes, que antes eran para mí el signo de una franca y amistosa sonrisa, no puedo ahora ver sino cinismo). Mi ira no se dirige a un suceso en particular (aun cuando haya sido motivada —que no “causada”— por uno): se

dirige a todo suceso que se me presente bajo mi iracundia. Más que recubrir, revestir, matizar o aun colorear un suceso (un objeto, en el amplio sentido de Husserl), mi ira reviste de antemano todo suceso. Pero esto indica que, una vez disparada mi ira, las propiedades objetivas de los sucesos que se me presentan no afectan la intención afectiva de la misma manera como ésta los afecta a ellos. Que frente a mis ojos haya un cielo diáfano, un mirlo que se posa y canta y, en fin, el paisaje más apacible que pueda uno concebir, no puede por sí mismo alterar que todo ello sea para mí una presentación “irascible” o al menos “irritante”. Es cierto que si en mi imaginación concibo con vivacidad el acto mismo de la difamación, mi ira se verá así excitada y que, por tanto, las propiedades objetivas del suceso afectarán, de alguna manera, la emoción con la que me dirijo hacia las cosas. Pero se trataría más bien de una afectación en el grado, en la intensidad de mi ira y no en su carácter iracundo: yo *ya estoy* irascible, y puedo por momentos experimentar *picos* de ira (y dar un puñetazo contra la pared, y redoblar así mi ira con el dolor absurdo de mis nudillos), pero el punto aquí es qué tiene la primacía sobre qué: la emoción o el suceso. Y lo que se intenta hacer ver aquí es que, mientras estoy “bajo el efecto” de la ira (bajo el ciego efecto, como un Ajax desquiciado), no importa qué suceso se me presente que ciertamente tendrá el color de la ira: será irritable y digno de desprecio a mis ojos; ningún suceso alterará, en principio (a menos, por ejemplo, que me dé yo cuenta de que todo ha sido un malentendido) mi ira, mientras que ésta sí *teñirá* todo suceso que se me presente, cualquiera que sean las propiedades objetivas de este último. Quizá sea todavía necesario un acto objetivante a la base para poder apercibir, en cada caso —en la presentación de cada suceso—, que esas sensaciones de dolor en que se apoya mi ira están dirigidas a los objetos que se me presentan. Pero la *indiferencia* de cuáles y cómo sean esos objetos presentes en relación con la invariable iracundia de que se verán revestidos, sugiere también que, a la base de la aparición de cualquier objeto, se halla un fondo de ira. Más que de un suceso que “aparece como revestido por el color de la ira”, la ira es el *horizonte afectivo* sobre el que aparece todo suceso. Más que del suceso que aparece “como recubierto por un velo rosado” debemos ahora hablar de un *horizonte* sobre el que todo aparece “rosadamente”.

Con el ejemplo de la iracundia he intentado mostrar que, si uno avanza en la descripción, partiendo de un suceso particular y de su particular “revestimiento”, seguramente acabará habiéndoselas con un trasfondo u horizonte, con la necesidad de abandonar una intencionalidad vertical-objetual en aras de una intencionalidad horizontal (y una más enfáticamente diacrónica, aunque en las *IL* Husserl ya habla del horizonte del tiempo). Éste es el único camino que permite, si no minar decididamente la entera primacía de los actos objetivantes por sobre los no

objetivantes, al menos atisbar la posibilidad de un trasfondo no objetivante a la base de todo aparecer. A ese trasfondo u horizonte Husserl le llamará estado de ánimo (*Stimmung*), con lo cual se ha dado el paso de una fenomenología de los sentimientos a una de los estados de ánimo. ¿Pero qué es un estado de ánimo para Husserl? Y si es un horizonte, ¿qué clase de horizonte?

El artículo de Nam-In Lee aborda exactamente este tema sobre la base de los *Manuscritos M* que Husserl escribió entre 1900 y 1914, como parte de un “estudio sobre la estructura de la conciencia”. Allí se ve que hay un intento por diferenciar el estado de ánimo de los sentimientos, siendo el primero una unidad de sentimientos fundidos juntamente. Comenta Lee: “El estado de ánimo, así originado [*i.e.*, como unidad de sentimientos fundidos entre sí] puede ser un horizonte sobre el cual poder determinar el carácter de los sentimientos individuales que se muestran [*arising*] en la corriente de conciencia” (1998: 114). Y más importante: “Como un trasfondo difuso [*unclear background*] para los sentimientos, el estado de ánimo no tiene una relación intencional explícita con algo objetivo, y es así que difiere de un acto de sentimiento que sí tiene una relación tal” (1998: 114). ¿Debemos por ello suponer que el estado de ánimo carece totalmente de intencionalidad? No: que el estado de ánimo no tenga una relación explícita con algo objetivo no significa que no la tenga en absoluto; más bien se trata de una relación indirecta: primeramente se relaciona con un *horizonte de objetos* (nótese: ya no se trata de una intencionalidad vertical hacia *un* objeto) y, por tanto, en forma indirecta con los objetos mismos que aparecen en ese horizonte.¹² Mientras que la intencionalidad de los actos de sentimiento es explícita, la del estado de ánimo es implícita; más aun, es difusa (*unclear*). Pero aquí hay una nueva relación de fundamentación: no sólo la intencionalidad afectiva del acto de sentimiento se funda en las sensaciones de sentimiento, sino que la intencionalidad de las sensaciones¹³ —dice Lee— se funda en la (difusa) intención del estado de ánimo. Si antes las sensaciones precisaban de un acto objetivante que las “animara” o les “diera vida”, *ahora es el estado de ánimo, tan sólo indirectamente relacionado con objetos, el que presta esta animación*; las sensaciones son considera-

¹² Tal vez importe señalar que el estado de ánimo no es el horizonte de objetos, sino el horizonte afectivo que resulta de la fusión de sentimientos individuales. Sobre este horizonte afectivo se ofrece el horizonte de objetos (y sobre este último, finalmente, los objetos).

¹³ Estoy aquí siguiendo la exposición de Lee, a falta de disponer yo mismo de los *Manuscritos M* (y de una traducción, confieso). En este sentido, no estoy en condiciones de examinar si, fuera de los argumentos dados antes por Lee para atribuir intencionalidad a las sensaciones (argumentos que he rechazado), hay nuevos que puedan darse ahora, a partir de una declaración explícita de Husserl en este sentido. Con todo, tal vez sea bueno recordar que Husserl concede a las sensaciones la posibilidad de tener intenciones indeterminadas, como se dijo ya más arriba.

das esta vez “ingredientes” del estado de ánimo. La primacía de los actos objetivantes queda ahora, si no enteramente desplazada, al menos puesta en entredicho en su unilateral fundamentación, es decir, en su fundar siempre sin estar ellos fundados.

El estado de ánimo, así concebido, tiñe todo objeto que aparezca de un mismo y único “color”. Dice Husserl: el estado de ánimo es “una unidad de sentimiento que le presta *a todo lo que aparece* un color, pero *uno unitario*, un unitario destello de alegría, una oscura coloración unitaria de la tristeza” (M, 30; las cursivas son mías).¹⁴ Llegamos, finalmente, al punto a que había conducido la descripción a partir del ejemplo de la ira: *una* misma iracundia (como estado de ánimo) para *todo* lo que aparece bajo el horizonte de la ira.¹⁵ Las metáforas del color y la luz, antes utilizadas para describir la imbricación entre las intenciones afectiva y presentativa, son ahora reutilizadas para describir el modo como el estado de ánimo afecta *todo* lo que aparece a la conciencia. Y en este sentido, *la proyección de la intención afectiva, ya no es sobre un suceso, sino sobre el mundo todo*. Husserl lo escribe literalmente: “Cuando me siento risueño, ¿acaso no encuentro espléndido el mundo entero?” (M, 96).¹⁶ El estado de ánimo ilumina, pues, el mundo. Dice Lee: “El estado de ánimo debe esta función trascendental de acceso a los objetos individuales a su función de abrir varias formas de horizontes, y, primeramente, a su función de abrir el mundo como un horizonte universal que incorpora todos los otros horizontes” (1998: 115).¹⁷ Esta consideración y el hecho de que Heidegger, como Husserl, compare el estado de ánimo con la luz, sugieren, para Lee, una influencia de la fenomenología husserliana del estado de ánimo en Heidegger mayor de lo que este último —y con él, la mayor parte de los

¹⁴ Citado en alemán por Lee (1998: 115), la traducción al español de este pasaje fue generosamente hecha a petición mía por Antonio Ziri6n. Dejo aqu6 constancia de mi gratitud.

¹⁵ Obviamente, cuando describ6 el ejemplo de la iracundia ya hab6a yo le6do el art6culo de Lee y el giro que hab6a dado Husserl. Mi punto aqu6 no es mostrar algo as6 como que yo, 6genio incomprendido!, ya hab6a visto en forma preclara lo que reci6n ahora el lerdo Husserl nos muestra; notoriamente, el orden de la exposici6n no refleja el orden de las lecturas (y no tiene por qu6). Mi punto, en cambio, era intentar hacer ver que el camino que conduce de la intencionalidad vertical al horizonte y del sentimiento al estado de 6nimo pod6a reconstruirse (o al menos adivinarse) con una descripci6n fenomenol6gica que se apoyara en las expresiones metaf6ricas ya utilizadas por Husserl (1999: § 15).

¹⁶ Citado por Lee (1998: 115). Como la traducci6n del pasaje es m6a, reproduzco el original alem6n: “Wenn ich heiter gestimmt bin, finde ich da die ganze Welt nicht herrlich?”.

¹⁷ N6tese que la cita refiere al “acceso”. Aqu6 no he tematizado el asunto, aunque algo dir6 en las p6ginas que siguen. En la fenomenol6gica husserliana, el acceso a los fen6menos es invariablemente reflexivo. Heidegger se apartar6 en este aspecto de su maestro ya desde las primeras lecciones (1919), donde comenzar6 a desarrollar un acceso hermen6utico a lo que 6l llamar6 “vida f6ctica” (o una hermen6utica de la facticidad) (Xolocotzi, 2004).

filósofos— está dispuesto a conceder. Más allá de esto, Lee acierta en que tener presente la fenomenología husserliana del estado de ánimo ayuda en la comprensión de su “homónima” en Heidegger. Acaso lo que sigue pueda dar testimonio de ello.

II. Fenomenología heideggeriana del estado de ánimo

4. La discusión con Husserl y la tradición: de la intencionalidad a la vida fáctica y de la percepción a la comprensión

En *IL*, Husserl (1999: 504) afirmaba: “Pero el mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el ‘mentar’ el mundo; pero el mundo mismo es el objeto intencional”. Si el mundo no es jamás una vivencia, entonces el *mundo no es nunca un fenómeno*, pues el fenómeno no es sino “la vivencia en que consiste el aparecer del objeto” (1999: 478). La idea de intencionalidad avanza en la integración de la relación sujeto-objeto o yo-mundo, describiendo el *modo* en el que el mundo *aparece* a la conciencia. Pero el mundo, *qua* objeto, no puede ser vivido, sino sólo intencionado (de diversas maneras: percibido, imaginado, recordado, sentido, juzgado, etcétera). El avance de la investigación husserliana de una direccionalidad vertical hacia la idea de un horizonte tampoco modifica sustancialmente las cosas: el horizonte, ya sea objetivo, anímico, temporal o la yuxtaposición de todo ello, no es tampoco el mundo (lo que aparece), sino el modo de aparición: el mundo se presenta al sujeto en un horizonte.¹⁸ Y esto suena, en principio, de lo más sensato, pues una idea tradicional de mundo (como la totalidad de los entes, ordenados y dispuestos de cierta manera) jamás “confundiría” las cosas al punto de identificar, de alguna manera, yo y mundo: ¿cómo un yo finito (y contingente y mortal y un largo etcétera) podría ser lo mismo que todas las casas, árboles, hormigas, planetas, etcétera? Si resulta ya ridícula la sentencia “*L’État c’est moi*”, ¿cuánto más delirante no sería esta otra: “*Le monde c’est moi*”! Pero acaso haya en todo esto un prejuicio: creer que el mundo es la totalidad de los entes, entendidos como cosas que están-ahí, como presencias. ¿Por qué asumir esta noción de mundo y su ontología de fondo? ¿Es que acaso esta idea de mundo tiene algo que ver con nuestro mundo más inmediato, ése con el cual nos las vemos regularmente y en forma cotidiana? ¿Es que acaso el mundo *me sale al*

¹⁸ Por eso bien comenta Félix Duque: “Incluso en la intencionalidad —el gran logro de la fenomenología— sigue latente el prejuicio de los dos *mundos* y el deseo de someter uno al otro” (2002: 329).

encuentro como, pongamos, *res extensa*, como una cosa extensa desprovista de todo significado, como una especie de “peso muerto” que simplemente está-ahí? ¿Tengo yo siquiera con la cosa más insignificante una relación tal?

Pero se dirá: Tú tienes las relaciones que tienes con las cosas (te gustan, te disgustan, las utilizas como útiles, etc.) porque las cosas están-ahí; más aún: es gracias a que se te presentan a ti perceptualmente que tú puedes atribuirles los significados del caso. Y no negarás que percibes las cosas y que, de no percibir-las, éstas no estarían disponibles a ti. Incluso si propones que el modo cotidiano en que se te presentan las cosas es, “de un sólo golpe”, significativo, estas significaciones se fundan en que hay algo que te significa y que ese algo está a ti presente, y esto por obra de tu dirigirte perceptualmente a ello.

Notoriamente, este último es el planteamiento husserliano (y también, en el fondo, tradicional). En pocas palabras, el punto fuerte de Husserl es: ¿cómo negar el carácter originario y fundante de la percepción? Parece, en principio, imposible objetar que si los sentidos con los que percibimos el mundo estuvieran anulados, no habría presentación posible y, en consecuencia, no habría para la conciencia objeto alguno al que dirigirse de ninguna manera. Ésta es la condición básica para que todo el andamiaje posterior, de dación de significado, se ponga en funcionamiento. ¿Cómo es que Heidegger remonta este punto y, sobre todo, por qué (y tal vez sean éstas una y la misma pregunta)?

Lo que en el fondo está en cuestión es el ámbito originario, es decir, el ámbito de la fenomenología: las cosas mismas. En 1923, en la lección *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (en adelante, *HF*), Heidegger presenta brevemente una historia de la fenomenología. Allí, tras haberse referido a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, dice: “El fenómeno no es primariamente una categoría sino que concierne ante todo al cómo del acceso (al objeto de que se trate), al cómo de la aprehensión y al cómo de la mostración o demostración, es decir, del *hacer que algo dé razón de sí desde sí mismo*” (1999: § 14) (las cursivas son mías). La pregunta aquí es si, ateniéndonos a esta definición, podemos decir que la subjetividad trascendental es el ámbito en el cual se muestra aquello que da razón de sí, *haciéndolo desde sí mismo*. En otras palabras: ¿existe algo así como un ámbito egoico puro, a-histórico, despojado de toda pre-comprensión o pre-haber (*prae-habere*), que sea constitutivo de todo sentido posible? ¿Pero por qué asumir que hay un yo puro, casi inmaculado, que *se dirige* a un mundo de objetos? Esto sólo puede obedecer al deseo de fundar un ámbito de certeza que pueda oficiar como cimiento seguro para el conocimiento. ¿Y por qué debemos aceptar que la experiencia más originaria es de tipo cognoscitivo? Éste es, precisamente, el punto de Heidegger, el cuestionamiento fundamental a la posición husserliana. Si de lo que

se trata es de que las cosas se muestren a sí mismas, *desde sí mismas*, el ámbito fundamental de la fenomenología debe ser el del habérselas con las cosas en nuestro originario existir (ex-sistir), esto es, en nuestro siempre (“inmediato y regular”) ser en un Ahí, en una vida fáctica que es en todo momento para cada quien la suya, en el serse cotidiano en que uno se ocupa de sus cotidianos asuntos (tomar café, trabajar, hablar por teléfono, orinar): así es como, primera y originariamente, el mundo nos sale al encuentro; en todo caso, la actividad cognoscitivo-teorética es *una* (ni siquiera *la*) forma derivada de este originario estar-en-el-mundo. A la pureza del sujeto trascendental, Heidegger opone la concreta facticidad de la existencia y con ello busca indicar el ámbito de sentido verdaderamente originario. Este ámbito, en tanto que es el ámbito del ser, del ser cada vez mío, de los modos de ser de la existencia, no puede ser otro que el de la ontología,¹⁹ de suerte que la fenomenología necesariamente ha de volverse ontológica, así como la pregunta por el conocer debe ser sustituida por la pregunta fundamental por el ser. Desde luego, esto es una exposición apretadísima del “giro ontológico”.

Ahora bien, si se intenta ver fenomenológicamente el cómo o modo de ser de la vida fáctica, sólo puede hacerse a partir de ella misma, no desde una conciencia, un sujeto o un yo que intencionalmente se dirige a un objeto, que aprehende objetos desde su puridad egoica: “La existencia no es el a-lo-qué de un estar dirigida a algo, refiriéndose a ello, es decir, de un estar dirigida la existencia intencionalmente a algo” (Heidegger, 1999: § 10). El punto de Heidegger aquí es que la existencia ya siempre está autointerpretándose, es decir, que las cosas se le presentan al *Dasein* ya interpretadas.²⁰ O dicho de otra manera: hay una *pre-comprensión* del mundo que es anterior a toda intencionalidad y toda reflexividad de la conciencia sobre sí misma, que es anterior a todo sujeto trascendental, y a la que la existencia ya está *abierta*; la conciencia o la subjetividad, son, de nuevo, derivaciones de esta apertura, de este acceso originario al mundo.

No se trata aquí de *explicar* la vida fáctica, sino de *comprenderla*, y a partir de ello poder volverla explícita en su modo originario de darse. En esto, Heidegger también se atiene a la idea fenomenológica de describir, más bien que de prescribir o explicar. ¿Qué es lo que se intenta describir? Los modos de ser, el cómo del

¹⁹ Aquí consigno más que sumariamente el giro ontológico, porque mi interés es avanzar en la exposición con cierta celeridad hasta la descripción del estar-en y la apertura. Pero, desde luego, Heidegger está aquí proponiendo una ontología que no es taxonómica, que no busca clasificar entes en regiones, sino que apunta a la pregunta por el ser y, específicamente, a la pregunta por el sentido del ser.

²⁰ En *Ser y tiempo* (en adelante, *SyT*) se trazará una distinción más clara entre comprender e interpretar: la interpretación tendrá el carácter de tematización de lo comprendido.

ser de la vida fáctica, pero no bajo una descripción costumbrista, psicológica, sociológica o susceptible de algún relativismo,²¹ sino como un hacer expresas las estructuras ontológicas del *Dasein* (el único ente que ex-siste, que tiene una vida fáctica). Esta tarea, por cuanto constituye una *interpretación* del ser de la facticidad, a partir de la facticidad misma, es una tarea propiamente hermenéutica, de donde se ve que el giro ontológico trae aparejada una transformación hermenéutica de la fenomenología. El problema es cómo llevar adelante esta empresa hermenéutica, es decir, cómo no sucumbir a la explicación temática, objetivante, o bien a alguna clase de relativismo o antropologismo.

La clave para el desarrollo de esta tarea es que la vida fáctica no puede ser agotada bajo una reconstrucción temática. Pero en cambio pueden ofrecerse *indicaciones formales*, es decir, señales que nos orienten con respecto a aquellas *formas* (aquí es donde se evita la contingencia) bajo las cuales estamos o nos relacionamos con la facticidad que somos en todo momento. Y el punto de partida para comenzar a trazar estas indicaciones no puede ser sino la propia cotidianeidad, que Heidegger llama comprensión de término medio, y que es el ámbito del *se* o el *uno* (*man*), un ámbito impersonal en el que estamos ya inmersos: el del “Se dice”, “Se piensa”, “Uno cree”, etc.; es éste el escenario, por así decirlo, desde el cual es posible *explicitar el modo como la existencia se autointerpreta*.

Ahora bien, una vez hechas estas consideraciones, es preciso consignar sumariamente adónde apuntan las indicaciones formales, qué es lo que brota al *dejar hablar a la vida misma sobre su ser*. En poquísimas palabras, lo que la facticidad ya tiene de antemano (su *prae-habere*) indica que un modo de ser de ésta es ya siempre estar-en-un-mundo y estar, en particular, *situado* en un lugar, un “punto de vista” (tómese la expresión con las reservas del caso) emplazado históricamente (§ 17b) que anticipa cómo ha de significarse dicho mundo. Por eso es que se trata de una situación hermenéutica; más aún: por esto es que un modo o carácter de nuestro ser es ser la propia situación hermenéutica. Es esta situación significativa el lugar desde el cual el mundo *le sale al encuentro* a la facticidad (o bien, la facticidad se topa con el mundo). Por esta razón, Heidegger rechaza también el absoluto privilegio que Husserl concede metodológicamente a la reflexión, pues ésta necesariamente introduce una distancia,²² cuando el *Dasein* es o está siempre en un mundo.

A partir de esta concisa exposición se ve cómo ya en 1923, aquello que Heidegger llamara en su primera lección de 1919 “mundear” (Xolocotzi, 2004:

²¹ “No se trata de actitudes, de hacer un registro de las actitudes, a fin de poder ver [...] todo cuanto en este campo puede haber” (HC, § 6).

²² Con respecto a la ruptura de la vivencia que introduce la reflexión, véase Xolocotzi (2004: 69-90).

149ss) —en el sentido de que el mundo (entornado) siempre sale el encuentro en forma *significativa*— adquiere en *HF* (y tal vez ya antes) el carácter de una estructura ontológica del *Dasein*, de su esencial estar siempre en un mundo (que no puede ser tenido por una mera colección de entes), abierto al mundo comprensivamente. El mundo, pues, deja de ser un objeto para un sujeto y pasa a ser lo que en *SyT* será llamado un *momento estructural constitutivo* del fenómeno unitario estar-en-el-mundo, fenómeno que hay que describir en primera instancia.²³ Y esto conduce a la pregunta (convenientemente ambigua, por ahora): ¿cómo es que estamos en el mundo?

5. Apertura: el Ahí y sus modos de ser

En la sección anterior expuse apretadamente cómo y por qué Heidegger rebasa el ámbito del sujeto trascendental y reconduce la descripción fenomenológica hacia la vida fáctica. No sólo el mundo deja de ser un objeto para un sujeto, sino que la originariedad de la apertura al mundo no estriba ya (no puede estibar ya) en los actos de percepción, sino en la comprensión que el *Dasein* tiene en todo momento de la vida fáctica. Pero es preciso describir con mayor detalle qué es lo que abre el *Dasein* y de qué modo abre el *Dasein*.

Cabría preguntarse cómo es que, si el *Dasein* tiene un modo de ser y los entes intramundanos tienen otro modo de ser, hay posibilidad de relación entre ambos. (La pregunta no debe enmarcarse en una discusión entre realismo e idealismo, pues aquí no se trata de defender la primacía de un mundo sobre otro ni de reducir el mundo físico al espiritual o al revés. Se parte ya del originario estar-en-el-mundo del *Dasein*, como un fenómeno unitario que es preciso describir en primera instancia). Desde el § 9 de *SyT* han quedado trazadas las dos maneras de ser de uno y otro ente: el *Dasein* ex-siste, tal es su esencia (ningún otro ente ex-siste). Ex-sistir, como lo señala la partícula “ex”, significa un descentramiento con respecto a sí-mismo. Significa, también, que el *Dasein* se comporta comprensoramente respecto de su propio ser (§ 12) y en esto se verifica el carácter de su ex-sistir, de su estar volcado a los entes que no son *Dasein*, pues “[el *Dasein*] se comprende ontológicamente a sí mismo y esto quiere decir, comprende también su estar-en-el-mundo primero a partir *del* ente y del ser del ente que *no* es él mismo, pero que comparece para él ‘dentro’ de su mundo” (Heidegger, 2002: 84s). Éste es el carácter fáctico del *Dasein*, su serse: su ser Ahí. En cambio, el ente

²³ Y también pasa el mundo a ser un fenómeno: el de la mundaneidad, pero aquí no puedo detenerme en este punto.

intramundano no es Ahí. Pero está-ahí, aunque su modo de ser no se agote tampoco en un mero estar-ahí (sino en su estar ahí a la mano, como parte de un complejo respeccional de entes a la mano, según detallaré enseguida). He aquí, pues, el punto donde *Dasein* y ente intramundano entran en relación: el Ahí.

Que haya un Ahí, en el que (o por medio del que) el *Dasein* sea y en el que el ente esté (a la mano), significa que este Ahí es la aperturidad (*Erschlossenheit*), la luz que deja comparecer al ente, la claridad (*Lichtung*) que permite al ente desocultarse. Pero este modo de ser del *Dasein* que es ser siempre su Ahí ya indica el modo como el *Dasein* está-en: siendo su Ahí el *Dasein* abre mundo, deja comparecer, y así es que él puede estar-en medio de los entes. No obstante, esto no agota ni por asomo la descripción del Ahí. No sabemos todavía cuál es el modo de ser de los entes que comparecen en el Ahí; no sabemos tampoco los modos de ser del Ahí mismo, esto es, los modos de su esencial aperturidad. Y sólo una vez que haya una descripción que permita ver cómo se abre el Ahí y como en el Ahí, así abierto, comparecen los entes, podremos decir que queda descrito el modo como el *Dasein* se relaciona originariamente con el mundo en el que siempre está. Este camino es el que conduce al estado de ánimo como uno de los modos co-originarios de ser del Ahí, esto es, como un co-originario abrir el mundo, a una con la comprensión. En atención a la brevedad y a lo que aquí me ocupa, me centraré fundamentalmente en el estado de ánimo; no obstante, dada la íntima relación entre estado de ánimo y comprensión, consignaré sumariamente lo que las preguntas anteriores reclaman.

De cómo la comprensión abre originariamente, he adelantado algo ya en los §§ 4 y 5. Pero hay todavía muchísimo que decir al respecto, por empezar, qué son esos significados comprendidos. El tema es abordado por Heidegger en el capítulo tercero de *SyT*, a la hora de describir el modo de ser de los entes que comparecen con mayor inmediatez en nuestro mundo circundante (circunmundo). Se advierte allí que el ente comparece en su carácter “pragmático”, de útil, de para-algo, pero como parte de un complejo remisional o totalidad de útiles cuyos para-algo remiten los unos a los otros: es este todo el que confiere la particular utilidad (o posibilidad “utilitaria”) a un ente singular.

Ejemplo: este objeto enfrente de mí, que ahora me sirve como botella térmica, cuyo para-qué *actual* es mantener el calor del café, tiene la utilidad que tiene porque he podido disponer en forma previa del útil café, del útil cafetera y del útil fuego con que hervir el útil agua. En mi circunspectivo ocuparme de preparar el café, este todo de útiles ya estaba para mí descubierto en sus posibilidades y en sus remisiones. Que yo pueda descubrir en este ente su *posibilidad* de servir para este fin (mantener el calor del café), está indisolublemente ligado a mi previo

haber descubierto la *totalidad* de los otros útiles (y sus respectivos para-qué) que iban, por así decir, conjunta y cooperativamente, a servir también para que esta botella térmica acabara llena de café. Pero si se cayera el cuadro que está a mi derecha, por haberse aflojado el clavo del que pendía, y no tuviera yo martillo u objeto sólido de empuñadura conveniente como para clavar el clavo, tal vez me valdría de la botella térmica a modo de martillo, y entonces su para-qué variaría en función de la presencia y ausencia de otros útiles, de un complejo remisional que determinaría para cada útil su posibilidad “pragmática”. Así, pues, el modo de ser de los entes que no son *Dasein* (y que, por tanto, no tienen determinaciones ontológico-existenciales sino ontológico-categoriales) es estar a la mano (§ 15), esto es, ser parte de un complejo remisional, estar en condición respectiva (*Bewandtnis*) hacia una totalidad respeccional (§ 18). Y es precisamente con este todo respeccional, con las remisiones y posibilidades que en él se descubren, como “el *Dasein* ‘significa’ para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2002: 113). Es así como el *Dasein* comprende y abre mundo comprensoramente en un Ahí (recordemos que, en principio, el *Dasein* se comprende a sí por medio de los entes que no son *Dasein*: impropiedad). Y el mundo así abierto, como todo respeccional de este significar, tiene por estructura lo que Heidegger llama “significatividad”. En efecto, basta pensar ónticamente, cada cual en su circunmundo, como para advertir que éste tiene por estructura una red de relaciones significativas que son las que nos permiten “movernos” dentro de él, una red que comprendemos sin necesidad de tematizar y que determina las posibilidades de los entes a la mano de ese circunmundo.

Ahora bien, pongamos que ocurre la desafortunada circunstancia de que el cuadro que cae es de esos cuadros inmensos, con enormes y fastuosos marcos dorados a la hoja, en suma, que es un cuadro de peso considerable, cuyo impacto sobre el dedo gordo de mi pie es, por fuerza, también considerable. Grito y me retuerzo, y miro rabiosamente el clavo que ha cedido, y, como tengo muchas cosas que hacer, me propongo rápidamente solucionar el tema. Rengueo, doliéndome por mi dedo gordo, hasta donde recuerdo haber dejado la caja de herramientas, pero no la encuentro. Claro, se la he prestado al vecino. Pero no deseo ahora cambiar una sola palabra con él (¡sólo deseo colgar de nuevo ese maldito cuadro, de mal gusto, que ni siquiera es mío y volver a mis cosas!), de modo que miro a mi alrededor y veo que mi botella térmica, de acero inoxidable, luce con la solidez apropiada como para acometer la empresa. Con una mano reubico el clavo en el agujero y con la otra levanto la botella, presto a dar ya el primer golpe, cuando, ¡ay!, el café caliente sale imprevista e impiadosamente y me quema el

brazo. Ahora no sólo me duele el dedo gordo del pie: también tengo una parte de mi brazo en carne viva, el tapete (lo mismo que la manga de la única camisa que tenía limpia) ha quedado manchado de café y el cuadro sigue allí abajo, y yo miro perplejo y dolido el clavo entre mis dedos. ¿Acaso veo sólo un ente a la mano en condición respectiva con otros y es ello lo único que me significa el clavo? ¿O “veo”, además, al “responsable” de todas las calamidades que me han sucedido en los últimos 40 segundos? Y si lo lanzo tan lejos como puedo, con todas mis coléricas fuerzas (para seguir con el ejemplo iniciado en la parte de Husserl) y acompañando el espléndido lanzamiento con toda clase de improprios, ¿es sólo porque comprendo que el clavo, como útil, ha fracasado en su consabida y esperada utilidad? ¿O porque este ente se me muestra, a la vez (y ridículamente), como una especie de espejo burlón de mi pequeña desdicha? Tal vez hasta haya dicho mientras lo lanzaba: “¡Clavo desgraciado!” (y el que esté libre de haber insultado un objeto antes de haber hecho de él un objeto-de-yecto, que tire la primera piedra; pero sin insultar, claro), cuando el desgraciado, el que se siente abandonado de toda gracia, soy yo: el del brazo quemado, el del pie amoratado, el de la camisa manchada, el del tapete manchado (el del café recién hecho y echado a perder), en fin, el del cuadro caído.

Humoradas aparte: ¿qué quiere decir lo anterior? Que en el Ahí abierto comprensivamente, en el sentido antes señalado, hay también un Ahí abierto afectivamente: el cuadro caído y la falta de herramientas me afectan, me malhumoran, me distraen, me irritan. Estando así dispuesto, afectivamente, es que puedo ver el carácter irritable, distractivo, malhumorante del mundo (de mi circunmundo). De igual modo, una vez que la escalada de calamidades ha alcanzado su apogeo, mi sentirme desdichado abre al clavo en su ser bajo el carácter de la calamidad y la desgracia, y entonces digo: “¡Clavo desgraciado!”. En (o desde) la comprensión afectiva del clavo me comprendo a mí mismo como siendo desdichado.

En relación con el ejemplo anterior, hay tres posibles malos entendidos que es preciso prevenir:

i) No se ha querido sugerir que previo a la disposición afectiva debió surgir algo que la motivara, como si hubiese “hechos del mundo” de los que *dependiera* el estado de ánimo.

ii) Tampoco el hecho de haber presentado separadamente comprensión y estado de ánimo (o disposición afectiva) debe dar a entender que estos dos modos de ser del Ahí se han interpretado como compartimientos estancos. No: ambos abren co-originariamente el mundo y, en este sentido, deberíamos mejor hablar de la apertura originaria como un comprender afectivamente el mundo.

iii) Puesto que el ejemplo de las desventuras domésticas ha sido un poco extremo y un poco absurdo (por mor del divertimento de autor y lector), tal vez el lector pensará que se intenta decir algo así como: “En fin, a veces las emociones lo excitan a uno y es entonces cuando el mundo se descubre bajo esa excitación, pero bueno, somos todas personas más o menos civilizadas y en general no andamos tirando clavos por ahí, y mucho menos acompañando el lanzamiento de insultos, con lo cual habría que pensar que esta apertura afectiva del mundo queda reservada para casos más o menos extremos”. Desde luego que no. El ejemplo ha sido el que ha sido y como ha sido para ilustrar el punto. Por ello, permítaseme a continuación presentar una caracterización más detallada de lo que aquí he apenas ilustrado.

6. Caracteres ontológicos de la disposición afectiva (*Stimmung*): la relación con el planteamiento husserliano

Lo primero es despejar el tercer malentendido a que pueda haber inducido el ejemplo anterior. A partir de allí será posible caracterizar, con Heidegger, la disposición afectiva y poder, ahora sí, compararla con la caracterización husserliana. Como sea, lo más esencial de la discusión con Husserl ya ha sido planteado y permea todo lo que aquí pueda decirse de manera un poco más específica.

Así como Heidegger, en su minuciosa descripción del miedo, muestra cómo este modo de la disposición afectiva descubre primeramente lo temible, antes de toda constatación con respecto a lo que se acerca; así como “la circunspección ve lo temible porque está en la disposición afectiva del miedo” (2002: 165), así he querido, de manera mucho más modesta, hacer ver cómo en el fastidio podía abrirse lo fastidioso, o en la autocompasión abrirse la desdicha del mundo. Acaso el ejemplo no fue feliz porque podría decirse que primero fue preciso que yo me golpeará el dedo, y *constatara* el dolor y la ausencia de herramientas y todo lo demás. Pero en realidad es fácil ver que no es por la constatación de que me duele el pie o de que mis herramientas las tiene el vecino que el mundo se me vuelve fastidioso, sino, en primera instancia, porque *el mundo se me abre fastidiosamente en virtud de mi fastidioso estar-en-el-mundo*. Y este abrir originario, en la medida en que “emerge” del propio estar-en afecta a la totalidad de lo abierto.

En este sentido, más allá de las notorias diferencias que han sido señaladas en § 4 con respecto al ámbito de originariedad husserliano, el planteamiento de Heidegger acusa aquí una coincidencia con el del Husserl de los Manuscritos-M; en efecto, este último acababa por concebir, a la base de *todo* aparecer, un hori-

zonte que él llamaba *Stimmung*.²⁴ El mundo entero aparecía espléndido cuando uno se sentía risueño: *todo* se veía teñido por el ánimo.

La disposición afectiva heideggeriana también abre una totalidad: la existencia, el estar-en-el-mundo, pero también es claro que ese estar-en-el-mundo es previo a todo conocimiento teórico, a toda reflexión y aun a toda dación de “objetos”. El horizonte anímico husserliano, aunque ya no decididamente objetivante, tenía todavía una “intención difusa”. Aquí, al contrario, si hay un dirigirse hacia, esto sólo es posible porque hay un estar-en-el-mundo, una existencia previamente abierta: “*El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia...*” (Heidegger, 2002: 161). Así, pues, el estar-en-el-mundo abierto en su totalidad, quiere decir que se abre todo lo que pertenece y/o es cooriginario a la estructura fundamental de estar-en-el-mundo: el mundo, la co-existencia (*Mitdasein*; § 26) y la existencia misma.

El segundo carácter ontológico de la disposición afectiva²⁵ estriba en que sólo porque el estar-en-el-mundo es abierto afectivamente, las cosas en que nos ocupamos nos conciernen: nos afectan. ¿Por qué habría de ocuparme de regresar el cuadro a su sitio si ello no me afectara en lo más mínimo? El ente intramundano comparece en la ocupación circunspectiva. Pero me ocupo de algo en la medida en que ello me concierne, y ello me concierne en la medida en que me afecta. Luego, para que comparezca el ente intramundano en el Ahí, el Ahí debe abrirse como posibilidad de ser afectado por el ente intramundano. Este carácter, así descrito, surge de articular la apertura originaria que se da en la ocupación (comprehensiva) con la originariedad de la disposición afectiva. No es posible aquí comparar el planteamiento heideggeriano con el husserliano, precisamente por el abismo que media entre ambos filósofos en su concepción de “las cosas mismas”, es decir, del ámbito fenomenológico u originario. De esto se ha hablado ya en § 4, pero

²⁴ Con todo, Heidegger se vale de la metáfora husserliana del color para dispararle a su maestro una velada crítica: “El temple anímico no se relaciona primero con lo psíquico, no es un estado interior que luego, en forma enigmática, se exteriorizara para colorear las cosas y las personas”, (2002: 161). Es difícil —y tal vez ocioso— saber bien a bien si, en efecto, el hecho de utilizar la expresión “colorear las cosas” debe interpretarse como una declarada crítica a la fenomenología de los sentimientos de las *IL*. Si es así, la crítica, a mi juicio, no da en el blanco, porque: i) Husserl nunca acepta la idea de un *estado* interior; de hecho, esto se identifica más con quienes, en la discusión de *IL*, 5, § 15, negaban intención propia a los sentimientos, por considerarlos un mero “estado”; ii) Tampoco acepta Husserl que haya algún carácter *enigmático* de ese colorear: la descripción intentaba, justamente, restar toda enigmaticidad, mostrando el papel de las intenciones afectiva y presentativa, así como el de las sensaciones de sentimiento y del acto objetivante a la base; iii) Mucho menos puede imputársele a Husserl una vulgar “exteriorización”.

²⁵ En la presentación de Heidegger es el tercero; lo presento en segundo lugar únicamente por razones de conveniencia expositiva.

verlo ahora, a la luz del desarrollo a que ha conducido la transformación hermenéutica de la fenomenología, permite ver también la originalidad que Heidegger le imprimió a su fenomenología de la *Stimmung*.

El tercer carácter ontológico de la disposición afectiva quizá también puede verse a partir del ejemplo referido antes. Cuando yo insulto irreflexivamente al clavo y lo lanzo colérico, cuando veo en él la desgracia y no en mí, cuando me absorbo en el mundo y en mi estar-en-él todo me resulta, ora melancólico, ora exultante, ora esto, ora aquello, ciertamente tengo una comprensión de “qué pasa conmigo”, “de cómo me *encuentro*”, pero me comprendo primeramente a través del ente intramundano y no de mí mismo. Pero esta posibilidad (impropia) resulta de *esquivar* la apertura de la disposición afectiva fundamental: la angustia. De ceder a ella, la significatividad del mundo todo quedaría suspensa, vacua. La totalidad de lo ente, una vez revelada su radical insignificancia, se sustraería; la familiaridad de la ocupación, ese cotidiano estar-en-casa, en nuestro circunmundo, cuya condición respectiva comprendemos ya siempre, perdería todo su sentido. Y así “en la clara noche de la nada”²⁶ el *Dasein*, más allá de lo ente, podría (puede) adivinar la trascendencia que le es esencial, es decir, comprenderse desde sí mismo, desde su posibilidad más propia, desde su ser-posible. Y es porque la fundamental disposición afectiva pone al ser ante su Ahí, en su “que es y tiene que ser”, que es posible la aversión esquivadora. A esto llama Heidegger “condición de arrojado”, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora” (2002: 160).

Aquí las referencias a Husserl no son, en principio, obvias. Acaso haya una reminiscencia de la idea de intencionalidad. Pues, en efecto, la intencionalidad tiene el carácter de dirigirse al mundo, de volcarse a él. Esto resultaba especialmente claro en el caso de la intención afectiva y su íntimo entretenerse con la intención presentativa; el resultado de ello era que el objeto (y luego el horizonte de objetos), es decir, el suceso alegre o triste, quedaban revestidos por un velo rosado o por el color de la tristeza. El acto objetivante a la base animaba las sensaciones sensibles de placer o dolor y las apercibía, tanto en la excitación psicofísica del sujeto, como siendo una propiedad del objeto. Así, decía Husserl: “Las mismas sensaciones de displacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón), son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a éste mismo [*i.e.*, al suceso]”. La apercepción afectiva interpretaba el suceso como

²⁶ En esta parte, me estoy basando, no sólo en SyT, sino también en la conferencia de 1929 “¿Qué es metafísica?” (Heidegger, 2000: 93-108).

estando él mismo afectado. Creo que es posible ver en esta idea una relación con ese primario comprender (afectivamente) el ser de uno, no a partir de sí mismo, sino a partir de lo ente. El ocultamiento del ser y la absorción en lo ente hunden raíces en un modo de ser que quizá fue atisbado por Heidegger a partir de la idea de intencionalidad.

Para terminar, es preciso enfatizar que aquí no se ha intentado medir influencia de uno u originalidad de otro. Si alguna, la fecundidad del estudio y de la comparación quedará más justamente señalada (aun en sus imprecisiones o yerros) de haber sido mostrados el carácter y la dimensión que, a partir de Husserl y Heidegger, cobra una fenomenología del estado de ánimo como asunto filosófico de primera importancia.

Bibliografía

- Heidegger, M. (1999), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/hermeneutica/indice.htm.
- ____ (2002), *Ser y tiempo*, prólogo, notas y trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 3ª ed. corregida.
- ____ (2000), “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.
- Husserl, E. (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, FCE.
- ____ (1999), *Investigaciones lógicas* (2 vols.), tr. Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza, Madrid. (También utilicé la traducción de Miguel García-Baró, supongo que aún inédita, aunque sólo para el § 15 de la quinta investigación.)
- ____ (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, 2ª ed., trad. Antonio Ziriñ Q., México, UNAM-FCE.

Bibliografía secundaria

- Duque, F. (2002), “Los humores de Heidegger (teoría de las tonalidades afectivas)”, en Atiliano Domínguez (coord.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 323-353.
- Lee, N.-I. (1998), “Edmund Husserl’s Phenomenology of Mood”, en Natalie Depraz y Dan Zahavi (eds.), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, pp. 103-118.
- Xolocotzi, A. (2004), *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés-UIA.

Recibido: 26 de junio de 2006

Aceptado: 16 de octubre de 2006

Gabriel Schutz (Montevideo) está radicado en México desde 2003 y cursa el posgrado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones recientes está *Una noche de luz clara y otros cuentos* (Montevideo, Cauce, 173 pp.), distinguido con la primera mención del Premio Casa de las Américas (La Habana, 2001). Fue profesor titular de Teoría del relato, Semiótica aplicada, e impartió talleres de redacción creativa durante cinco años en la Facultad de Comunicación de la Universidad ORT-Uruguay. Ha sido redactor y colaborador en algunos medios de prensa escrita montevidianos (*Tres*, *Latitud 3035*), conductor de radio y productor de televisión. En 2001 se retiró en pareja durante medio año a la Ilha la Boipeba (Bahía-Brasil), pueblo de pescadores de una isla nordestina.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

González, Rush

En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Gilles Deleuze

Contribuciones desde Coatepec, núm. 11, julio-diciembre, 2006, pp. 41-58

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101102>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Gilles Deleuze

(Deleuze en el entrecruzamiento
de Parménides y Heráclito)

Around an ontological divergence: Parmenides,
Heraclitus and Gilles Deleuze

RUSH GONZÁLEZ¹

Resumen. Este texto expone la imbricación teórica de tres autores: Heráclito, Parménides y Deleuze. La meditación del ser es justamente lo que nos permite establecer la conexión entre los mismos. El ser es uno, es eterno e inmutable. Esta proposición es un común denominador en la óptica de las tres ontologías. Heráclito es el pensador del devenir, Parménides es el pensador de la inmutabilidad del ser; mientras que Deleuze podría colocarse justo en el centro del entrecruzamiento entre Heráclito y Parménides.

Palabras clave: Ontología, ser, unidad, permanencia, devenir.

Abstract. *This work shows us the implications among Heraclitus, Parmenides, and Deleuze. The meditation on the Being permits us to find the connections among them. The Being is one, eternal and unchangeable. This proposition is common among the three ontological perspectives. Heraclitus is the thinker of Becoming, Parmenides is the thinker of the Immutability, and Deleuze may be found exactly on the Heraclitus and Parmenides' crossroad.*

Keywords: *Ontology, Being, unity, Becoming, permanence.*

1

El presente texto, resultado de un diálogo filosófico so pretexto del Ser entre tres autores: Parménides, Heráclito y Deleuze, contrasta ontologías hermanadas en el vértice de su objetivo temático.

¹ Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: rushlogo@yahoo.com.mx

Estas líneas pretenden reiterar la tradición reavivando un tema que para el grueso de la filosofía resulta central. El tema del Ser tiene una vigorosa vigencia desde los antiguos griegos hasta nuestros días. Toda gran filosofía, de alguna u otra manera, se las ha tenido que ver con esta cuestión. Desde luego, en cada lapso se ha dado un trato específico al respecto. A lo largo de la tradición no encontramos un tratamiento exactamente igual del tema, si acaso la simetría de ciertos matices, presupuestos básicos incuestionables, tal como sucede en Platón y Aristóteles. La meditación acerca del Ser, o de cualquier otro tema, es matizada por la época en que se piensa. Parménides y Heráclito pensaron el Ser bajo ciertos matices; otro tanto puede decirse de un autor contemporáneo, como es el caso del francés Gilles Deleuze. Estos autores tienen en común que son pensadores del Ser, la divergencia entre ellos proviene del punto de partida que cada cual toma en su propuesta ontológica.

El diálogo entre Parménides, Heráclito y Deleuze permite asistir al encuentro donde sus observaciones ontológicas se tocan coincidentemente, así como el momento en que sus consideraciones se repelen entre sí; algunos linderos explícitos de Heráclito tejen una suerte de entrecruzamiento con Parménides, donde es posible ubicar a Deleuze.

La filosofía de Parménides de Elea representa uno de los sistemas ontológicos más complejos de la tradición; sin lugar a dudas, la filosofía del eleata esboza los lineamientos más generales de los compromisos filosóficos predominantes de la metafísica clásica, por ejemplo, el anhelo de lo atemporal como meta propia de la sabiduría o el compromiso de tematizar el Ser bajo la noción de inmutabilidad, que en breve habrá de decantar en la tentación de pensar lo real en aras de una proposición enarbolada por la identidad.

Otro tanto puede decirse acerca de la majestuosidad del sistema filosófico de Heráclito, quien a diferencia de Parménides subraya la categoría del tiempo como el principio por el que se explican la unidad y la permanencia del Ser. Con Heráclito, el Ser se piensa en el horizonte del tiempo. En este sistema, tiempo y Ser resultan inseparables.

Por otra parte, la matización más marcada en la ontología de Deleuze se expresa en la terminante afirmación de que el Ser debe ser pensado como diferencia. El entrecruzamiento en cuestión es posible porque en Parménides, Heráclito y Deleuze prevalece la convicción de que el Ser es uno; la distinción proviene del sentido del devenir en cada uno.

2

Con Parménides de Elea la metafísica adquiere definición en sus contornos más dominantes. Parménides sienta el primer precedente en lo que se refiere a la distinción metafísica de las relieves epistemológicas de la realidad; esto es, la filosofía del eleata —amén de acotar metódicamente los linderos entre el objeto de la mera opinión y el objeto de la verdad— cruza el vértice donde ambas se separan, es decir, en esta filosofía podríamos encontrar una distinción tácita que abre una brecha de corte epistemológico entre lo *sensible*, por un lado, y lo *inteligible*, por otro; bifurcación que de alguna u otra manera ha prevalecido en el transcurso de la metafísica. Curiosamente, esta distinción ya relucía en la óptica del viejo Heráclito; sin embargo, en este último dicha distinción no obligaba ni sugería una desarticulación entre las mismas, más bien la distinción entre éstas derivaba de su justo engarce.

Es posible sustentar que Heráclito representa un antecedente eminente respecto a la filosofía de Parménides, dicha conexión se encuentra cuando el efesio afirma que el objeto de la sabiduría posee un tono de generalidad, se diría que el objeto de la sabiduría es lo general y lo común, en este sentido, el efesio nos dice: “Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común” (Heráclito, 1995: B 1). Evidentemente, lo general resulta asequible únicamente mediante la acción del pensar; lo curioso e inédito en Heráclito consiste en que lo que llama general y común reside precisamente “en todos”, es decir, se halla inexorablemente unido a cada eslabón de la realidad, se incrusta en cualquier ente, se encuentra esparcido por doquier. Al respecto, el efesio agrega: “El logos es lo general a todos” (Heráclito, 1995: B 2), es decir, el logos, que no es una cosa, se encuentra en todo y a través de todo; podría decirse que es aquello por lo cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas; la ley del cambio puede pensarse sólo en y desde las cosas mismas, desde cualquier objeto. El logos no está más allá de cualquier ente, aunque cabe aclarar que no es un ente.

Heráclito define lo que podríamos considerar la esencia de la sabiduría: “Una sola cosa es lo sabio, conocer el logos, por el cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” (Heráclito, 1995: B 41); la unión entre la ley del cambio y las cosas que precisamente cambian es indisoluble. La sabiduría consiste en apropiarse de la experiencia de lo que omnímodamente se encuentra presente en cada porción de la realidad, a saber, lo general y común. Pero lo general no es objeto sensible, es decir, no es algo que pueda percibirse con los ojos de la cara; por el contrario, es objeto del pensar, es algo inteligible. Sin embargo, esta asequibilidad es posible gracias al concurso de lo sensible, porque la ley del cam-

bio no puede estar más allá de lo que está cambiando. En este sentido, en el sistema de Heráclito lo sensible resulta inseparable de lo inteligible. Lo que cambia y la ley del cambio dibujan la conjunción de un sistema engarzado.

En Heráclito la realidad es una, unidad que reluce por lo menos en dos formas: epistemológica y ontológicamente. En el sentido epistemológico se diría que lo inteligible y lo sensible se encuentran inexorablemente unidos. Esto se podría comprender todavía más reconociendo que en la filosofía del efesio lo general no se concibe sino en y por lo particular; y viceversa, lo particular se explica por lo general, lo cual equivale, en cierta manera, a decir que en esta filosofía lo inteligible se explica por lo sensible y viceversa, lo sensible por lo inteligible: el movimiento es la forma general de ser de todas las cosas, el movimiento no se entiende sin la cosa, y Heráclito no entiende las cosas sino en movimiento. La visión que nos ofrece el efesio de la realidad, ontológicamente, es una, mientras que la unidad epistemológica resulta del engarce entre lo sensible y lo inteligible. El logos no está sino en lo más inmediato, el hombre tiene la posibilidad de aprender a escuchar la voz de lo general que por doquier habla (Heráclito, 1995: B 1).

En sentido ontológico, Heráclito se refiere a “conexiones: enteros y no enteros, convergente divergente, consonante disonante: de todos uno y de uno todos” (Heráclito, 1995: B 10). La realidad es una, el proceso mismo del devenir cohesiona las cuerdas de la realidad, impidiendo cualquier suerte de desarticulación. Podría decirse que el devenir, en Heráclito, es la manera por la que las cosas se engarzan unas con otras, inhibiendo cualquier posibilidad para el vacío o interrupción ontológica. En otra parte el efesio dice: “Lo que se opone es concorde, y de lo discordante [se forma] la más bella armonía” (Heráclito, 1995: B 8). La unidad se logra justamente por la oposición entre lo consonante y disonante, por la reunión entre los opuestos. Se puede hablar de contrarios precisamente porque a través de cada uno se cumple o se pone en marcha la reiteración ontológica de cada uno de ellos. En Heráclito, la noción de contrario no posee una connotación negativa, el contrario es la referencia por la cual el opuesto queda reafirmado en su unidad ontológica y, a su vez, queda inexorablemente ligado a la unidad de la realidad en devenir.

Que la realidad es una queda magistralmente subrayado en el siguiente fragmento de Heráclito: “Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medida” (Heráclito, 1995: B 30). Hay que señalar que en el presente fragmento queda magistralmente expuesta la relación entre el Uno y lo múltiple. Dijérase que se establece la diferencia entre el Ser y el ente. Si bien es cierto que el Ser no puede ser más allá del ente, también es cierto que la nota que conviene al Ser no aplica al

ente. De entrada, puede afirmarse que el Ser es increado, es decir, no conoce origen ni fin, temporal y espacialmente. La eternidad es nota exclusiva del Ser. No así el ente, el cual podría concebirse como el ser determinado, tanto espacial como temporalmente. El ente en algún momento del tiempo advino al ser, fue producto de alguna posibilidad; en contraste, el Ser no; por el contrario, el Ser al no advenir de una posibilidad es necesario, es absoluto, inconmensurable, es un todo engarzado, el Ser es un todo lleno, sin vacíos ni fracturas. El Ser es estable, el devenir del ente se explica por su insuficiencia y por su esencial contingencia; asimismo el devenir del ente reafirma la unidad de lo real, es decir, por el devenir se reafirma la unicidad del Ser.

La conexión o coincidencia entre Heráclito y Parménides se puede hallar en esto precisamente: ya en el efesio relucen dos modos del conocer, sin embargo, no pueden desarticularse, el factor tiempo es quien inhabilita cualquier intento, porque es precisamente por el devenir que el logos se engarza ónticamente en las cosas, y la regularidad en los cambios de estas últimas es lo que permite la inteligibilidad de las mismas. Por su parte, la variante que viene a introducir la filosofía de Parménides entre estos dos niveles o modos del conocer es el ensanchamiento epistemológico que divide sus brechas. La variante introducida por el eleata es de corte epistemológico, no ontológico, pues el Ser en ambos griegos es uno; sin embargo, la verdad, en el eleata, requiere la desarticulación de lo inteligible respecto de lo sensible, y en este punto es donde reluce la nota distintiva entre ambas propuestas.

En Parménides impera un anhelo por equiparar aquello que en Heráclito era lo general y lo común con lo inmutable. Podría decirse que en la filosofía del eleata se consuma una de las tentaciones más habidas en el orbe filosófico, a saber, la equiparación entre el pensar con lo atemporal. En “El poema acerca de la naturaleza” Parménides nos dice una y otra vez que el Ser es uno, es eterno y es inmutable. En el fragmento BIII 1 el pensador de Elea dice que “el pensar y el ser son una y la misma cosa” (Parménides, 1981: BIII 1). Desde luego, estas ideas, temáticamente, no son tan sencillas como parecen, nos llevaría un buen rato el desmembramiento exhaustivo de semejante sentencia. Sujetémonos solamente al compromiso de dibujar en el horizonte la línea que recorre la unidad del Ser a costa del dato del tiempo.

La meditación del eleata comienza desmarcándose de aquello que llama “la ruta trillada por los hombres” (Parménides, 1981: BI 27), es decir, comienza declarando enfáticamente que el camino de la verdad inicia precisamente ahí donde concluye el camino trillado por el común de los mortales. La epistemología del eleata se encuentra matizada por una suerte de bifurcación: la investigación co-

mienza dividiendo los ámbitos del conocer en dos caminos irreconciliables entre sí. El primer camino es la ruta un tanto circunstancial e *inevitable*, donde deambulan los hombres, donde cada cual comienza a ser, donde se adquiere un lenguaje, una cultura y una serie de prejuicios. Este camino es donde los hombres deambulan, y se refiere al ámbito donde se naufraga cambiando una y otra vez de opinión; es el camino que no da reposo a una fe verdadera. Este camino es el de la mera opinión, donde las conjeturas se mueven vertiginosas y no se puede sostener la validez de proposición alguna.

Parménides dice que al transitar por este camino “los mortales nada saben, deambulan, bicéfalos... hay en sus pechos una turbada inteligencia. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente que no sabe juzgar” (Parménides, 1981: BVI 4-7). Sin embargo, cabe mencionar que esta ruta, si bien no es ocasión para una fe verdadera, es, sin embargo, la condición obligada a partir de la cual puede dibujarse la posibilidad para otro tipo de saber seguro y bien sustentado. Esta primera ruta es denominada por el eleata como “camino del error”. Este camino es el preámbulo inexorable hacia la otra ruta que denomina “de la verdad”. Podría agregarse que el camino de la verdad es la continuación del camino del error; no podría darse el camino de la verdad sin la condición del error. Tal vez en esto podríamos encontrar un punto de conexión entre los dos caminos, conexión que nos viene dada por una relación de tipo condicional, es decir, el camino de la verdad presupone necesariamente como condición inicial del trayecto el camino del error. Nadie nace siendo sabio, la sabiduría es una conquista paulatina hilvanada por el rigor y el trabajo metódico.

En este sentido, considérese que entre el camino del error y el camino de la verdad, además de una continuación, subyace también una correlación, una suerte de complementariedad: la verdad se destaca respecto del error y reluce fulgurante por el brillo de los contornos grises del error. En Parménides, el camino del error es símbolo del camino de la verdad. Hay una suerte de complementariedad entre ambos caminos, sin la cual no podría comprenderse cada cual por separado. Si bien en Parménides es posible sustentar esta correlatividad entre los dos caminos, la verdad, sin embargo, no requiere de un justo engarce entre éstos; por el contrario, el hallazgo de la verdad exigiría un eminente deslindamiento o sustracción al camino del error.

El camino del error de Parménides va enderezado hacia el mundo de aspecto sensible, es decir, al mundo del devenir, lugar donde no puede permanecer estable ninguna opinión; por ello también aconseja no creer en aquella voz que alude al “nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar o mudar de tono en relación con el color” (Parménides, 1981: BVIII 40, 41). Aquí vale la pena intro-

ducir una alusión aclaratoria, a propósito del devenir en Parménides. El eleata nunca llega a negar la pluralidad de lo real ni la evanescencia de las cosas; por el contrario, sólo insiste terminantemente que él, por así decirlo, claro abierto para la verdad no se halla instalado en el horizonte del devenir. Ni la pluralidad ni el devenir, según el eleata, son ocasión para el saber verdadero, sino más bien para la conjetura, constituyen la ocasión del error, no representan el objeto propio de la sabiduría. Lo único meritorio de fe verdadera es aquello que no abriga el dato del devenir, aquello que no cuenta entre sus adjetivos un inicio ni tampoco conoce el ocaso, es decir, aquello que siempre ha sido, es y será: aquello que no está sujeto al influjo del tiempo. El eleata lleva a cabo una decisión filosófica terminante: *lo meritorio de una fe verdadera es aquello que se sustrae al tiempo*, la ruta de la verdad comienza donde se agota el dato sensible del devenir. Sólo el pensar es la vía capaz de conducir al sabio hacia el encuentro con la verdad; la verdad es lo único meritorio de una fe verdadera.

Literalmente, el eleata nos dice acerca del objeto efectivo de una fe verdadera, es decir, acerca del objeto de una confianza cierta: “sólo nos queda ahora el hablar de una última vía, la de la existencia del Ser[...], el Ser es increado e impecedero[...], es inmóvil y no conoce fin” (Parménides, 1981: BVIII 1-4). Por contraste, lo que ha venido en algún momento del tiempo a ser, indudablemente, también en algún momento dejará de ser; la fe verdadera no puede reposar en lo evanescente. Digamos por el momento que la nota que define las existencias particulares se cifra en su relativa contingencia, es decir, han venido a ser y en algún momento dejarán de ser. Ninguna existencia particular posee como nota la necesidad inmovible. Toda existencia particular es producto de cierta posibilidad. Ningún juicio puede perdurar cuando va enderezado hacia lo evanescente.

En este sentido, la fe verdadera apunta su posibilidad hacia el claro de lo permanente. Y la permanencia en Parménides se alcanza sólo en proporción directa a la supresión del tiempo, lo permanente literalmente es lo atemporal. La permanencia se alcanza a costa del tiempo. La atemporalidad es nota exclusiva del Ser y, en este tenor, la verdad es la experiencia exclusiva de lo permanente; en esto se resumen los anhelos de toda búsqueda con tintes perennes. No se niega el dato del devenir, tampoco el de la pluralidad, se colocan más bien en suspenso, para proseguir por la ruta de la verdad por medio del pensar. El eleata nos refiere así la experiencia de la verdad del ser, dice, “todo está lleno de Ser[...][es] un todo continuo, inmóvil[...], carece de principio y de fin[...], lo mismo que permanece en lo mismo, en sí mismo descansa y así prosigue inmutable” (Parménides, 1981: BVIII 24-27, 29-30).

La fe verdadera del eleata se ve satisfecha en el vértice donde coinciden el pensar y lo atemporal; podría decirse que el hallazgo de la verdad sucede cuando se puede exclamar que el ser y el pensar son una y la misma cosa; es decir, cuando el conocimiento se afianza en aquello que no posee como nota particular el nacimiento ni el ocaso, esto es, la experiencia de la atemporalidad del Ser. Sin embargo, el asentimiento de la atemporalidad constituye un primer paso hacia la experiencia de la unicidad del Ser; sobre dicha experiencia volveremos más adelante. La historia de la metafísica, *grosso modo*, se dibuja bajo la vicisitud de este trazo, a saber, el anhelo racional de lo atemporal, el cual —en el transcurso de la historia— irá adquiriendo distintas connotaciones. Con Parménides, el anhelo racional por lo atemporal se instituye (podría decirse, se naturaliza) en la metafísica, anhelo que de alguna manera habrá de marcar los tintes más generales de la búsqueda filosófica.

No sería exagerado afirmar que el grueso de la historia de la metafísica ha transcurrido en aras de una augusta y prolongada *epojé*, es decir, la historia de la metafísica en cierto sentido puede entenderse como la historia de un olvido. La génesis de esta *epojé* evidentemente puede encontrarse en Parménides, al trazar un plan metodológico dibujado por dos vías —el camino del error y el camino de la verdad—, en donde la primera regla rezaría: hay que colocar entre paréntesis los datos del mundo natural, que vale tanto como decir que hay que poner en suspenso el mundo que confieren los sentidos, hay que colocar fuera de juego el camino del error. Una vez habiendo realizado esta suspensión, el filósofo se encauzaría por el amplio camino del pensar abstractivo, el que le habrá de conducir hasta el encuentro ulterior con la verdad del ser.

Preguntemos ahora, ¿qué es lo que la metafísica viene a poner en suspenso a propósito de la *epojé* de Parménides?, ¿de qué se ha olvidado la metafísica al proseguir la huella de lo atemporal? Lo que ha venido a poner en suspenso, tal como lo hemos entredicho, son los dos datos más eminentes de la experiencia común: la pluralidad y temporalidad de lo real. Indudablemente, el precio que ha pagado la metafísica por este olvido ha sido muy alto. Sin embargo, la metafísica de finales del siglo XIX y la del XX ya han experimentado un reavivamiento, la consigna de esta renovada metafísica, de acuerdo con autores como Nicolai Hatman o Jean Wahl, consiste en revertir ese olvido. Gilles Deleuze es, sin duda, uno de los autores contemporáneos que ha asimilado este propósito renovador de la metafísica; su circunstancia lo deja instalado en una suerte de oposición *cuasi* inevitable respecto a los planteamientos del viejo filósofo de Elea.

3

Gilles Deleuze es un pensador de la pluralidad y temporalidad de lo real. Su filosofía no constituye el único caso en la meditación de la pluralidad y la temporalidad en la metafísica de reciente datación; representa tan sólo un baluarte entre otros.

El pensador francés, de entrada, guarda un margen de discrepancia respecto a lo planteado por Parménides. El gran proyecto del filósofo francés consiste en reivindicar tanto la pluralidad como la temporalidad de lo real; mientras que en el eleata, por el contrario, la verdad tiene lugar allende la pluralidad y el dato de la temporalidad del ente. El francés navega contracorriente para reivindicar el movimiento como dato preeminente de la metafísica; mientras que el eleata accede al camino de la verdad mediante la suspensión del devenir. Digamos que la urgencia matizada por los momentos históricos entre ambos es un tanto distinta, es como una suerte de andadura de ida y de vuelta. Parménides quiere la equiparación entre el Ser y lo atemporal, mientras que el francés insiste en desandar dicha equiparación, pretende devolver la movilidad a la estructura del Ser.

La filosofía de Deleuze puede entenderse abiertamente como una ontología estricta: “Deleuze identifica pura y simplemente la filosofía con la ontología” (Badiou, 2002: 36). ¿Qué es la ontología? *Grosso modo*, ontología es el discurso acerca del ser, esta ontología o filosofía, como representativa de una época, en su misma marcha se viste con ciertos matices peculiares. La metafísica del siglo xx posee, entre sus cualidades dominantes, la de enfrentarse al dato del devenir. En la introducción de *El ser y la nada*, Sartre (2000) dice acerca de la nueva metafísica que ya no hay un ser esencial y un ser aparente, no hay un adentro y un afuera ontológico.

Ahora bien, las dos nociones principales para remar mar adentro de la ontología del autor de *El pliegue* son la *repetición* y la *diferencia*. Mediante estas últimas logra reivindicar aquello que gran parte de la metafísica desdeñó: la pluralidad y la temporalidad. En su magna obra *Diferencia y repetición*, dice que: “la esencia y la interioridad del movimiento es la repetición” (Deleuze, 2002: 33s). El movimiento dibuja trazos diversos donde encuentra reiteración la repetición. A decir verdad, no son dos cosas distintas movimiento y repetición, no hay un adentro y un afuera. El devenir es uno; la confección filosófica que el autor francés diseña para el movimiento es mediante la noción de repetición.

La repetición marca la singularidad de cada trazo, la repetición es intransferible, no sucede en dos ocasiones, no tiene equivalente, es, en suma, irrepetible. El autor dice: “Repetir es comportarse, pero con respecto a algo único o singular, que no tiene semejante o equivalente” (Deleuze, 2002: 21). En la repetición se

conjugan la pérdida y la salvación, la vida y la muerte, se conjugan la mutación y retención del ser. En el movimiento se pone en marcha la mutación del ente, en el movimiento se desgasta —al tiempo que se transforma— la cosa, deja de ser lo que era y se perfila hacia otra configuración óptica. En el movimiento la novedad desfasa lo caduco. En el movimiento se reúnen la vida y la muerte, se conjugan la unidad y la transformación óptica. Este juego es incesante, no conoce reposo. Se trata de potenciar algo hasta su enésima capacidad. La repetición siempre es novedad, porque el movimiento actualiza posibilidades inéditas, porque en la repetición se actualizan las novedades potenciales y a su vez se potencian otras tantas por advenir, dejando atrás las ya consumadas. “Se trata de hacer de la repetición una novedad” (Deleuze, 2002: 28). Se diría más bien que la repetición es la novedad, es la actualización de la potencia, la ebullición de una posibilidad que adquiere rostro.

La repetición atañe al ser precisamente porque todo cambia. La repetición no es un concepto, la repetición es movimiento, esto “significa [que hay que entender] la repetición como movimiento real” (Deleuze, 2002: 53). La esencia del dinamismo es la repetición, a su vez la esencia de la repetición es la singularidad, tanto de ésta como del ser singularizable. La repetición no es algo abstracto, no es una idea, es algo que sucede de suyo. No obstante, si bien la repetición no es algo abstracto, no es una idea, también resulta claro que la repetición siempre será de algo, pues “no hay repetición sin repetidor” (Deleuze, 2002: 53). La repetición es un cántico de pérdida y de salvación, el movimiento es vida y muerte a la vez, pero sólo puede pervivir o morir lo singular, es decir, lo desigual en el ser.

Arribamos así a esta otra noción central en la ontología del autor francés: la diferencia. Si bien la noción de repetición reivindica la temporalidad de lo real, la noción de la diferencia reivindica todavía más la pluralidad. Al respecto dice: “La diferencia tiene su experiencia crucial: cada vez que nos encontramos frente a una limitación o dentro de ella, frente a una oposición o dentro de ella[...] semejante situación. Supone un pulular de diferencias, un pluralismo de las diferencias libres, salvajes o no domadas[...], una multiplicidad informal y potencial” (Deleuze, 2002: 92). La diferencia es correlativa de la repetición, y en ese sentido, se explica en un doble horizonte: tanto espacial como temporal. La diferencia queda afirmada en el devenir mismo que marca la actualización incesante de la novedad en el orden del tiempo, y a su vez finca los confines tenues donde se dejan en libertad las singularidades de cada diferencia en el orden del espacio. La realidad amanece como un todo dinámico, irrepitable en cada una de sus partes, una multiplicidad informal, caótica y potencial.

La afirmación insistente de la diferencia en Deleuze es precisamente porque no existe como cosa, más bien subsiste en el orden de lo real, no es un ente, mas queda plasmada en el proceso mismo de las transformaciones del ente. Se diría que es en cierto sentido la forma común en que proceden los distintos entes (Rajchman, 2004: 64). Los entes tienen en común ser diferentes; la manera de hacerse diferentes entre sí y consigo mismos es precisamente por la diferencia. La diferencia se encuentra esparcida por todo el ser, modulando sus múltiples declinaciones.

La diferencia también se opone a la idea, es decir, a la representación conceptual. La representación subyuga, petrifica, mediatiza; la representación cohibe la diferencia, la trastoca volviéndola identidad. La representación contradice la diferencia, la representación pasa por alto la diferencia. A decir verdad, según el francés, éste ha sido uno de los grandes errores de la metafísica: concebir la diferencia como un concepto, concebirla como identidad (Platón) o bien como contradicción conceptual (Hegel). De aquí que uno de los propósitos de Deleuze consiste en emancipar la diferencia de los lazos de la representación, emanciparla del yo, entendido como razón. Que la razón no señoree más la diferencia, sino la diferencia venga a proveer el molde del pensar. A este respecto dice el francés: “La representación deja escapar el mundo afirmado de la diferencia. La representación no tiene más que un solo centro[...], mediatiza todo, pero no moviliza ni mueve nada” (Deleuze, 2002: 100). Hay que desembarazar la diferencia del concepto. Se trata de una maniobra para dejar en libertad lo que no cabe en una representación. En la obra de Deleuze se “intenta liberar el pensamiento[...] de los diversos semblantes que adoptaron el don y el veneno en la lógica ‘trascendental’, la ‘dialéctica’ y la ‘simbólica’” (Rajchman, 2004: 56). Se trata de instalarse allende el concepto. Que el sujeto no sea más la medida del ser ni del pensar. Se trata de establecer la diferencia entre los conceptos y las cosas, pero no de hacer de la diferencia otro concepto.

Por otra parte, nuestro autor francés afirma que “de Parménides a Heidegger [...] nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco” (Deleuze, 2002: 71). Parménides ya había dicho que el Ser es uno. Aquí cabe mencionar que el autor francés fuertemente influido por las consideraciones de Spinoza vuelve a insistir en esta proposición y, aun más, la enriquece diciendo: hay un único Ser, sin embargo, éste posee diversos atributos y modos. En Spinoza ya encontramos un primer esbozo de la diferencia como estructura de la unidad del Ser. “En efecto —nos dice el autor francés— lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo

para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas” (Deleuze, 2002: 72).

Digamos que el Ser es uno, sin embargo, su diferencias individuantes son múltiples. En este punto, Badiou agrega: “el Ser es un solista con declinaciones múltiples” (Cfr. Badiou, 2002: 31). Estas diferencias individuantes pueden ser entendidas como entes o cosas. Lo esencial consiste en reconocer que únicamente hay un Ser y que los entes no son sino modalidades expresivas del Uno; lo idéntico en todos los entes estriba en que todos ellos son (Badiou, 2002: 44) y son diferentes. De esta manera, puede afirmarse que el Ser es uno, mientras que los entes son múltiples, cada ente es diferente, es singular y además se encuentra en proceso de devenir, es irreplicable respecto a sí mismo y respecto a los demás, cada ente es una unidad entitativa, es una diferencia. El Ser es uno, la inmanencia ontológica en el autor de *El pliegue* se logra perpetuar a condición de que sea la misma diferencia quien tienda los lazos implicadores de lo diferente. “Esto significa tan sólo que la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación” (Deleuze, 2002: 341). El Ser para Deleuze es un todo reunido por los lazos que infunde la fuerza implicadora de la diferencia y la repetición. En otra parte dice que el Ser es este espacio “en el que los puntos relevantes se entrelazan los unos con los otros, y donde la repetición se forma” (Deleuze, 2002: 53). A propósito de nuestro autor, Badiou agrega, “el Ser es el único acontecimiento en el que todos los acontecimientos se comunican” (Badiou, 2002: 24). El Ser es un todo engarzado, es un todo reunido por la función implicadora de la diferencia. Para Deleuze el Ser efectivamente es uno, es eterno, pero la inmutabilidad ya no priva como nota dominante, como otrora sucediera en Parménides. En *Imagen y movimiento* nuestro autor concluye: “Gracias al movimiento, el todo se divide en los objetos, y los objetos se reúnen en el todo: y entre los dos, justamente todo cambia” (Badiou, 2002: 63s).

4

Particularmente llama la atención que pese al océano de distancia tejido por más de dos mil años que separan a Parménides de Deleuze la experiencia del Ser se retiene en sus líneas más generales, a tal grado que podemos hallar, amén de sus discrepancias, semejanzas asombrosas. Pero el asombro sobreviene con más fuerza al percatarnos de que el eleata, en el ámbito griego, no fue el único en apropiarse y tematizar acerca de la experiencia del Ser. De cierta manera, los antiguos griegos estaban anclados en esta experiencia, habitaban en el seno de esta experiencia. Y el asombro nos cobija al descubrir que de alguna manera en la imagen que el autor

francés dibuja del Ser se reaviva, en cierto sentido, la vieja concepción ontológica columbrada desde hace mucho por los viejos presocráticos, y como muestra bástenos un botón: Anaxágoras de Clazómenas.

En el fragmento B 6, Anaxágoras describe la experiencia de la unidad del Ser bajo los siguientes términos: “Y dado que las partes de lo grande y de lo pequeño son iguales en cantidad, así también deben estar todas las cosas en todo. Y no se puede existir separadamente, sino que todas las cosas participan en una porción de todo”. En el fragmento B 8, Anaxágoras agrega: “No están separadas las cosas entre sí en el único mundo” (Anaxágoras, 1995: B 8). Para Anaxágoras, y en general para los presocráticos, la experiencia del Ser va encaminada hacia la reunión de la totalidad de lo que es. La experiencia del pensamiento del Ser se reaviva y retiene en dirección a la reunión total de lo que es: sólo hay un Ser, y al interior de éste ninguna de sus partes se encuentra allende, todo está repleto de ser; en el Ser todo se entrelaza, todo tiene que ver con todo. El Ser lo posee todo, lo contiene todo. El hombre sabio resulta de esta experiencia, a saber, es quien ha explorado esta experiencia, y quien desde la misma se conduce en la vida, tal como lo dice Heráclito en el fragmento 41.

Parménides mismo, en las líneas generales de su ontología, coincide en la experiencia de la univocidad del Ser. En los fragmentos BVIII 6, 23 y 24, el eleata dice que “el ser es uno y continuo”, “nada hay que llegue a romper su continuidad, puesto que todo está lleno de ser”. Podría decirse que tanto para Anaxágoras como para Parménides el Ser es un todo reunido, es un *plenum* ininterrumpido, repleto de ser por doquier y, lo más importante, el Ser se contiene a sí mismo, no hay nada allende. Sólo hay Ser, por doquier el Ser, no importa donde comience ni donde termine, pues ahí hay ser: “Indiferente será para mí el lugar donde comience, porque a este punto tendré que volver de nuevo” (Parménides, 1981: BV 1). El Ser se encuentra igualmente distribuido en todo lo que es, no hay porciones donde haya más ser que en otras. En los fragmentos BVIII 31, 42 y 25 el eleata agrega que el Ser se “mantiene en los lazos del límite que aprisiona su contorno”, “el ser está terminado”. Y como reunión total y final en el Ser “el ente se reúne con el ente”. El Ser es uno, es un todo engarzado.

En Heráclito se puede desprender una concepción ontológica semejante a la del eleata, claro, con sus matices particulares. Al respecto diremos sólo lo siguiente: existen en Heráclito dos momentos inductores hacia la univocidad del Ser. En B 32 dice “Uno, lo único sabio”. Sabio significa alcanzar no el Uno, sino el punto de reunión donde todo converge, idea que también esboza en B 41: la sabiduría consiste en reconocer que el todo es gobernado por uno, a saber, por el logos, desde cada una de las cosas. La sabiduría consiste en reconocer que sólo

hay Ser, y que éste se encuentra esparcido por doquier. Sabio es aquel que hace suya la experiencia de que todo es uno. Cada cosa en particular refiere a una totalidad regida por la ley del cambio. Hay que aprender a mirar en cada cosa ese régimen total. Cada cosa en devenir es la manifestación expresa del todo, porque expone primeramente lo común que es su estar siendo como tiempo, lo común y lo general es el cambio mismo. El segundo momento hacia la unicidad del Ser en el efesio también está propiciado por el devenir. Devenir quiere decir sobrevenir dialécticamente. Lo que es deviene dialécticamente, es decir, deviene conjuntamente, el devenir implica el grupo, implica la totalidad. Cada cosa, al devenir, se conjunta con las demás, se conjunta con el resto de lo que es. Por la oposición se conjuntan las cosas. En B 8 Heráclito dice que de la oposición surge la armonía, es decir, los contrarios —en su condición de opuestos—, al devenir, se corroboran conjuntándose. La oposición entre los entes no disgrega el conjunto de lo real, antes bien, constata su unidad; lo que deviene se encuentra estrecha y necesariamente vinculado en reciprocidad con lo que conjuntamente deviene. En el efesio, la dialéctica vincula, permite conectar cada cosa con el resto de lo que es. De esta manera, la unicidad del Ser se explica por la forma dialéctica del devenir. Por la dialéctica, todo lo real deviene y se entrelaza, se interconecta, se unifica. En este sentido, cada una de las cosas implica al todo; cada una se encuentra irremisiblemente unida con el todo. La experiencia de la unidad de la totalidad se hace asequible en cada ente; el ente es la puerta a través de la cual se puede acceder a la experiencia de la *omnitudo* de lo que es, precisamente porque cada cosa al cambiar se engarza al resto de lo real. Con esto vemos que en Heráclito el devenir es el principio de unidad del Ser. El Ser es uno, se enciende según medida y se apaga según medida. La unidad del Ser desde siempre ha sido, el cambio del ente es lo que permite el dinamismo en la estructura del absoluto.

También para Deleuze el Ser es un todo engarzado, es un todo repleto, infinitamente diferenciado, pero al fin un todo lleno, en donde todo se encuentra interrelacionado. En el Ser, dice el francés, “lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma” (Deleuze, 2002: 409), el vínculo que afianza la unidad del Ser transita por las venas que tiende a lo largo y ancho la diferencia, acoplando lo diferente.

Cabe hacer la aclaración de que ahí donde los caminos filosóficos del eleata y el francés parecen coincidir salen disparados repeliéndose, cayendo este último en territorio vecino a la filosofía del efesio. Este movimiento repulsivo nos lo descubre el meollo de cada ontología, cuando —al instalarnos en el epicentro de las dos maneras de acometer la experiencia del ser— se dibujan los distintos trazos que inducen a cada cual a la inferencia de que el Ser es uno. En términos

generales, los tres comparten los matices más sobresalientes acerca del Ser. Para éstos, el Ser es Uno, sólo hay un Ser y éste es un todo reunido. El Ser es eterno. En el eleata y el pensador francés ambos la unicidad del Ser cohíbe la trascendencia: no hay nada más allá del Ser. No hay nada que se sustraiga al Ser. La discrepancia entre Parménides y Deleuze parece estar en aquella nota que para el eleata refulge como preeminente, a saber, la inmutabilidad; mientras que para el francés, como en Heráclito, la nota eminente del Ser sería la estructura dinámica en su interior.

¿Cómo llega cada cual a establecer la unidad del Ser? La unidad del Ser en Parménides es un dato que no se ha gestado, es decir, la unidad del Ser no ha sido el resultado de alguna posibilidad, el Ser desde siempre ha permanecido unido, el Ser ya de suyo está repleto de ser, sin fisuras, sin posibilidad de brechas o fracturas, es decir, la unidad es punto de partida y no un resultado. Aunque cabe aclarar que este punto de partida resulta luminoso luego de todo un proceso de búsqueda. Curiosamente el Ser en Parménides no ha venido a ser, desde siempre ha sido; sin embargo, la verdad de su experiencia adviene siempre ulteriormente. Se diría que ontológicamente el Ser se encuentra ya desde el inicio antes de toda búsqueda, pero epistemológicamente la verdad del Ser es ulterior. Si bien es cierto que el Ser no está más allá del ente, también es cierto que el Ser no es reductible a un ente. Lo inmediato es el ente y en su conexión se puede atisbar la *omnitudo* del Ser que al sobrepasar la determinación de cualquier ente se torna inconmensurable, en la medida en que se afianza como eterno e inmutable. Cabría agregar que la noción de inmutabilidad no es un dato, el dato es el movimiento, sino antes bien una construcción, es una inferencia, una conclusión.

En este sentido, si bien es cierto que la experiencia de la *omnitudo* del Ser en Parménides no se reduce a la experiencia de un ente, también es cierto que ontológicamente no se da más allá del ente. La plenitud del Ser, como un *plenum* ininterrumpido adquiere sentido atendiendo al dato de que quienes se encuentran precisamente conectados al interior del Ser son evidentemente los entes, de tal manera que si bien el Ser no es lo primero en conocerse, tampoco puede conocerse más allá de lo primero conocido.

Considero que la noción de inmutabilidad en Parménides viene sugerida por la exigencia racional de algo permanente sobre lo cual pueda descansar confiadamente tanto la razón como la existencia. La razón griega pudo descansar en la seguridad que le confería la idea del Ser eterno e inmutable proferido por Parménides. Resulta un tanto obvio que la región donde la filosofía encontró lo permanente, muy a pesar de Heráclito, fue en el ámbito de la abstracción racional, en la desconexión del mundo de los datos que confieren los sentidos.

Por el contrario la reunión total del Ser en el francés vendría a ser un resultado, es decir, esta reunión se alcanza, se retiene y se renueva mediante el concurso de la diferencia, mediante el curso del devenir. En cierto sentido, la filosofía del francés es un contradiscurso, respecto de los planteamientos del eleata. Dice Badiou (2002: 28) que el método de Deleuze parte siempre del caso a la reflexión y no a la inversa, se trata de anteponer los datos de los casos a las conclusiones de la razón. Los dos puntos de partida de la meditación del francés son precisamente los datos de la temporalidad y la pluralidad de la realidad. La realidad —que es el dato— se da en una suerte de mosaico multiforme tallada en distintos colores en movimiento. La realidad se da como diferencia y como repetición.

El Ser no es una conclusión, sino el punto de partida: “Debemos decir a la vez que el ser es positividad plena y afirmación pura” (Deleuze, 2002: 398). En contraste con el eleata, el Ser no es ulterior, no es producto de una conclusión; por el contrario, la filosofía del francés se caracterizaría por una atenta amonestación por colocar el Ser fuera de la representación, es decir, al margen de la categoría de identidad. El Ser ahora ya no puede pensarse como identidad, tiene que pensarse como diferencia.

Puede decirse que la exigencia de la diferencia como pauta para el pensamiento del Ser en un autor como Deleuze viene impuesta por la ineludible positividad del dinamismo de la realidad. Supongo que se trata de otro camino de exploración filosófica, que se asemeja un tanto al insinuado desde hace ya un buen rato por los sistemas del viejo Anaximandro [Recordemos su sentencia: “Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario, pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de injusticia según el orden del tiempo” (1995, B 1)] y de Heráclito, aunque cabe aclarar que la circunstancia, sin embargo, es enteramente otra. Anaximandro y Heráclito abren un camino inédito de exploración filosófica, matizado fuertemente por el dato constante del devenir y, desde luego, por el de la pluralidad de lo real, ambos hallan en el mismo devenir la regularidad estable para la inteligibilidad de la realidad: lo permanente es la forma del cambio. Todo pasa y todo cambia, excepto la forma del cambio. En Heráclito existe toda una consideración acerca de lo permanente, lo permanente no es una construcción del método o de la razón, es antes bien un dato, es un hecho: lo permanente es la forma del cambio, y sobre esta permanencia reposa la posibilidad del conocimiento. Lo permanente en el efesio no es algo constante, es forma, es la forma del cambio. El camino filosófico del devenir, en cierto sentido, es truncado por la equiparación entre el ser y lo atemporal, equiparación promovida por la metafísica clásica desde Parménides.

En cierto sentido, la consigna de la metafísica moderna se traza en el compromiso por reivindicar el dato del devenir y la pluralidad como pieza inicial en la meditación del Ser. Cabe aclarar que dicho propósito metafísico trata de recuperar un camino de exploración ensayado desde hace tiempo por los griegos hasta Parménides. Deleuze, sin duda, es uno de los baluartes que han contribuido a esta tarea. En la filosofía del francés quedan resaltados los principales momentos del pensamiento de Heráclito. La imagen de la realidad que puede desprenderse de ambos es una suerte de *teatrum* enteramente dinámico. Heráclito lo referiría mediante esta sentencia: “Al ser alimentado de la misma manera que la llama [...] el sol siempre sería nuevo continuamente” (Heráclito, 1995: B 6). Al ser alimentada cual si fuera una llama, la realidad se renueva continuamente. Por su parte el francés diría que “gracias al movimiento, el todo se divide en los objetos, y los objetos se reúnen en el todo[...], todo cambia” (Badiou, 2002: 63s). Deleuze y Heráclito son pensadores del Ser, en ambos encontramos la comunidad temática entre el Ser, el tiempo y la razón. Para ambos el Ser es uno; la unidad resulta del devenir; en ambos, el devenir y la pluralidad no son invención de teoría, sino un hecho *extramental*. El Ser también es *extramental*, es decir, no es un concepto.

Podría atisbarse una discrepancia entre el efesio y el francés a propósito del sentido del devenir, ya que, si bien es cierto que ambos conciben la realidad como una totalidad enteramente dinámica, el devenir, en el efesio, transcurre con orden y medida, es decir, todo cambia con orden y medida, aunque el devenir implique la vida y la muerte: “Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire” (Heráclito, 1995: B 76, 88). Sin embargo, esta noción de medida en el devenir desde la concepción de Heráclito decanta finalmente en la noción de ley, con lo cual se inhibe cualquier dejo de posibilidad para alguna suerte de delicuescencia ontológica. El efesio dice al respecto: “Todas las cosas son gobernadas por el Rayo” (Heráclito, 1995: B 64), y en otra parte agrega: “El sol, pues, no traspasará sus medidas; si no las Erinnias, ministras de Dike, sabrán encontrarlo” (Heráclito, 1995: B 94). La imagen que puede desprenderse de esta concepción es la visión de una realidad enteramente dinámica, pero sin sitio alguno para el azar. Heráclito, indudablemente, representa el antecedente de la sentencia de Leucipo: nada sucede por azar, sino por necesidad y conforme a la razón.

Por el contrario, para el pensador francés el dato del devenir es quien infunde la integral afirmación del azar en el orden de lo real. El reino del movimiento es asimismo el reino del azar. Pese a esto, Deleuze queda ubicado en una coordenada muy comprometedora, a saber, en el entrecruzamiento de Parménides y Heráclito.

Bibliografía

- Anaxágoras (1995), "Fragmentos", en *Los filósofos presocráticos II* [versión castellana de Nestor Luis Cordero, Ernesto la Croce], Madrid, Gredos, pp. 396-402.
- Anaximandro (1995), en *Los filósofos presocráticos I* [versión castellana de Conrado Eggers Lan et al.], Madrid, Gredos.
- Badiou, Alain (2002), *Deleuze, el clamor del Ser*, Buenos Aires, Manantial.
- Deleuze, Gilles (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Demócrito (1990), "Fragmentos", en *Los filósofos presocráticos III* [versión castellana de Armando Poratti et al.], Madrid, Gredos, pp. 386-422.
- Heráclito (1995), "Fragmentos", en Rodolfo Mondolfo, *Heráclito*, México, Siglo XXI, pp. 28-47.
- Parménides (1981), "El poema acerca de la naturaleza", en *Escuela de Elea* [versión castellana, J. Antonio Muíñez], Buenos Aires, Aguilar, pp. 45-57.
- (1997), "Fragmentos", en *Los filósofos presocráticos I* [versión castellana de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia], Madrid, Gredos, pp. 474-482.
- Rajchman, John (2004), *Deleuze, un mapa*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Sartre (2000), *El ser y la nada*, México, Alianza.

Recibido: 2 de enero de 2006

Aceptado: 22 de agosto de 2006

Rush González es candidato a doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Es maestro en filosofía contemporánea por la Universidad Autónoma del Estado de México y ha publicado los siguientes libros: *La genealogía del dolor* (México, 1994), *El retorno a la metafísica* (México, UAEM, 2002), *La revolución del rock* (México, Fantasmagórico, 2003) y *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento* (UAEM, 2003). Es profesor e investigador en la Facultad de Humanidades de la UAEM.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Beltrán Cabrera, Francisco Javier; Ramírez, Cynthia
Notas para una nueva edición de la obra de Gilberto Owen
Contribuciones desde Coatepec, núm. 11, julio-diciembre, 2006, pp. 59-70
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101103>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Notas para una nueva edición de la obra de Gilberto Owen

Notes for a new Gilberto Owen's work edition

FRANCISCO JAVIER BELTRÁN CABRERA Y CYNTHIA RAMÍREZ¹

Resumen. Con base en un cuidadoso análisis de las tres ediciones de su poesía con más amplia circulación desde 1953, además de parte del material filológico que sustentó la edición más importante de su obra —la publicada en 1979 por el Fondo de Cultura Económica en México—. Este artículo revela la importancia de reeditar las obras completas de Gilberto Owen, al tiempo que proporciona información para valorar de manera más precisa algunos de sus textos.

Palabras clave: Gilberto Owen, Contemporáneos, poesía mexicana, edición literaria.

Abstract. By means of a close analysis of the three editions of his poetry with broader circulation since 1953, as well as some philological material that sustained the most important edition of his work—1979, Fondo de Cultura Económica, Mexico—, this paper reveals the importance of reediting Gilberto Owen's complete works, and also provides useful information for the critics.

Key words: Gilberto Owen, Contemporaneos, Mexican poetry, literary edition.

A Vicente Quirarte

El propósito de este artículo es valorar la necesidad de reeditar la obra de Gilberto Owen, sobre todo a partir de una acuciosa revisión de y comparación entre *Poesía y prosa*, *Primeros versos* y *Obras*, es decir, las ediciones respectivamente publicadas en 1953 por la Imprenta Universitaria (México), 1957 por el Gobierno del Estado de México (Toluca), y 1979 por el Fondo de Cultura Económica (México), esta última reimpresa, en 1996.²

¹ Profesores-investigadores de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correos electrónicos: franjbec@hotmail.com y una2020@hotmail.com.

² De aquí en adelante con frecuencia nos referiremos a ellas por el año de su edición.

La información aquí presentada es resultado no sólo de investigación en archivos, bibliotecas y hemerotecas, sino también de la consulta a especialistas en el tema y actores fundamentales de las ediciones revisadas; por lo cual agradecemos a Alí Chumacero, Vicente Quirarte y Miguel Capistrán la amable disposición con que atendieron nuestras dudas, así como sus valiosos comentarios.

Tres ediciones

La edición de 1953 —supervisada por el autor y publicada un año después de la muerte de éste— es la primera con el ambicioso propósito de recuperar los versos que vieron la luz en distintos países, pero con la coincidencia de haber aparecido en ediciones de escasa circulación, tanto en el caso de los libros como en los de periódicos y revistas.³ Un gran mérito de este trabajo es la recuperación, selección y disposición realizadas por Josefina Procopio bajo la guía del propio autor. Otra valiosa característica de esta edición es el prólogo escrito por Alí Chumacero, quien fue de los primeros críticos que reconocieron la calidad de la obra de Gilberto Owen.⁴

La edición de 1957 se caracteriza por su acertada indiscreción:⁵ José Yurrieta⁶ editó los versos que le entregó Rafael Sánchez y Fraustro, amigo de Owen durante sus años de estudio en el Instituto Científico y Literario de Toluca, versos escritos cuando el entonces poeta en ciernes (aunque más maduro que muchos ya retirados) tenía entre dieciséis y dieciocho años. Su intención fue dar a conocer el inicio de esta escritura, a modo de rescate que se constituiría en valioso aporte

³ Lo cual ha dificultado su consulta, incluso en la época en que fueron publicados, como puede apreciarse en el siguiente fragmento de una carta de Alfonso Reyes a Borges (México, DF, 19 de agosto de 1942): “¿Sería posible que me consiguiera usted un volumen de *Línea* de Gilberto Owen, que publicamos en los Cuadernos del Plata?”.

⁴ En ocasiones, los juegos míticos del poeta rosarino se manifiestan como guiños en sus versos, guiños que tienden puentes entre su poesía y su existencia, cada vez menos humana en tanto que enriquecida por la ficción literaria; divina, en tanto que acrisolada en el instante eterno del sujeto lírico. En reciprocidad, la vida se permitió algunas respuestas, como sucede en relación con el verso “sabrán mi vida por mi muerte”, pues en un principio las más notorias llamadas de atención sobre el valor de este escritor se dieron a conocer póstumamente, a modo de notas necrófilas; por eso destaca el trabajo de Chumacero, por haber tenido el tino de resaltar no la importancia del poeta, sino de la poesía oweniana.

⁵ Indiscreción porque, a diferencia del *Infierno perdido* y otros textos, Owen no anunció la existencia de estos primeros ejercicios. Afortunada, porque alimentó las observaciones críticas de especialistas como Tomás Segovia, Guillermo Sheridan, Georgina Whittingham y Alfredo Rosas, por orden de aparición.

⁶ Destacado institutense toluqueño y actual decano de la Universidad Autónoma del Estado de México, heredera del Instituto Científico y Literario.

para estudios sobre la producción de este autor. Desde luego que la limitada edición —por su tiraje y su aspecto local— pronto se convirtió en material sólo accesible en algunas bibliotecas.

La edición fundamental para conocer al poeta rosarino, la de 1979, fue trabajada por Josefina Procopio —edición y recopilación de textos—, Miguel Capistrán, Luis Mario Schneider, Inés Arredondo —recopilación de textos— y Alí Chumacero —prólogo y recopilación de textos.⁷ Puesto que esta edición toma como base la de 1953, tiene el mérito de reconocer la voluntad del poeta —como ya se dijo, Owen dirigió la selección y estructuración de Procopio—, a lo cual se añade la recuperación de *Los primeros versos*, considerable aporte y una satisfacción para quienes gustan y siguen la obra de Gilberto Owen Estrada. También se integran en esta edición textos prácticamente desconocidos hasta entonces —cartas, reseñas y artículos escritos por Owen y publicados en diferentes momentos de su vida—, además de poemas como “El infierno perdido” —publicado en el suplemento cultural de *El tiempo*, en Bogotá, Colombia—, en torno del cual gira la leyenda de un largo poema que supuestamente Owen leyó a sus amigos de Colombia con el título de “El mundo perdido” y que se considera —como agoró su título— perdido.

La edición de 1979 tuvo un tiraje de cinco mil ejemplares y la reimpresión de 1996 —bajo el mismo sello editorial—, de dos mil.⁸ El dato es significativo, pues indica un creciente número de lectores que Owen no imaginó. La cantidad de lectores y la cada vez más amplia valoración de la obra de Owen justifican una nueva publicación. Además, una reedición permitiría incluir aquellos textos que se han localizado en los últimos 27 años. Sin embargo, esta nueva publicación no puede pasar por alto algunos detalles que es necesario corregir para mayor claridad de los lectores y certeza en los críticos al momento de valorar la obra del poeta viajero o errante que fue Gilberto Owen. En el presente artículo se señalan tres casos que se consideran relevantes.

⁷ Aunque Chumacero no aparece en el listado de recopiladores de textos de esta edición, su activa participación en ese sentido ha sido comentada por Miguel Capistrán —comunicación personal—, lo cual es avalado por el indiscutible conocimiento que Chumacero tiene de la obra de Owen, no sólo manifestado en el ejercicio crítico que ha publicado, sino también por poseer raros ejemplares autografiados, que han permitido ediciones facsimilares, como la de *Perseo vencido*, publicada por el Instituto Nacional de Bellas Artes en 2004.

⁸ Si bien siete mil ejemplares son pocos para muchas editoriales, en México —con un promedio de lectura de 2.9 libros al año por persona— es una cantidad considerable, y más aun tratándose de un libro de poesía. Acá el guiño de la vida al poeta —que se definió como “de numerables lectores” (Owen, 1979: 170)— es juguetonamente contradictorio.

De acuerdo con la metodología crítica de Giuseppe Tavaní para el trabajo editorial,⁹ el texto base para una reedición de las obras de Owen es la de 1979. Al margen de los muchos cambios menores que dicha edición presenta respecto a las primeras versiones de poemas o prosas publicadas,¹⁰ este artículo quiere dar cuenta de algunas características muy notorias, resultado del cotejo de distintas publicaciones de textos escritos por Gilberto Owen: versos y poemas cambiados de lugar, agregados a libros previamente publicados —sin aclarar motivos— y omisiones, tampoco explicadas.

Para tal atrevimiento hemos recurrido a las versiones originalmente publicadas, algunas de ellas localizadas en el que fue el archivo personal de Luis Mario Schneider en Malinalco, México,¹¹ donde es posible encontrar la primera versión —aunque fotocopiada— de algunos textos de la edición de 1979 que no aparecieron en la de 1953.

Dos notas filológicas ausentes

Lo primero que salta a la vista es que, pese a que la de 1953 constituyó el texto base para la edición del Fondo de Cultura Económica, en esta última se omite la nota de “Advertencia” de Procopio, cuyo contenido esclarece los originales criterios de selección y edición. Otra ausencia considerable en 1979 es una nota en la que Schneider da cuenta del proceso de preparación de la que él llama “segunda edición” de la obra de Owen.¹² En ambos casos, las notas contienen detalles importantes que precisan las características sobresalientes de cada publicación y que a un lector atento le resultan necesarias. ¿Por qué estas exclusiones? No lo sabemos. Sin embargo, es claro que la edición de 1979 es esencialmente la preparada por Josefina Procopio y Owen, más “materiales olvidados, textos

⁹ 1) Recolectar los textos a editar, estableciendo de manera exhaustiva la situación textual, así como la ubicación y accesibilidad de relatores. 2) Discriminar testimonios: a) material útil para la fijación del texto, b) materiales pre-textuales, y c) documentación accesoria o paratextual. 3) Ordenar cada grupo cronológicamente en sentido inverso: del más reciente al más antiguo. 4) Determinar el texto base. 5) A partir del texto base, identificar los errores tipográficos. 6) Establecer las variantes del texto base. 7) Integrar las referencias paratextuales.

¹⁰ Como es el caso de la actualización ortográfica o la corrección de algunas evidentes erratas o la adecuación del formato a las características de determinada colección.

¹¹ Actualmente Centro Cultural Universitario “Dr. Luis Mario Schneider” de la Universidad Autónoma del Estado de México.

¹² Publicada por *El Sol de México en la Cultura* en 1978, el año anterior a la edición de 1979, pero no incluida como “Advertencia” de los editores. Por su aportación filológica, ésta u otra nota similar habrían enriquecido la edición de 1979.

desconocidos y una serie de cartas” (Schneider, 1978: 3) que llegaron a manos de sus posteriores editores.¹³

De primeros versos a primeros poemas con un agregado

Los primeros versos constituyen, quizá, el más importante de los casos considerados en el presente artículo. La versión incluida por el Fondo de Cultura Económica no se corresponde con la publicada por el Gobierno del Estado de México en 1957: en la edición de 1979 se agrega un poema —“Canción del alfarero”— que no es parte de los siete que integraron la primera publicación de estos versos.¹⁴

“Canción del alfarero” se publicó por primera vez en la revista *La Falange*, dirigida por Jaime Torres Bodet y Bernardo Ortiz de Montellano.¹⁵ Por lo que hasta ahora se sabe, se trata del segundo poema publicado con el nombre de Gilberto Owen,¹⁶ razón suficiente para ser incluido en la edición del Fondo de Cultura Económica y mérito de quienes aparecen como responsables del contenido de esta edición. Es conveniente tener presente que el año en que Owen sale de Toluca es 1923,¹⁷ lo cual se corresponde en el tiempo con los poemas aparecidos en la

¹³ No todo lo que recuperaron fue incluido; por ejemplo, quedaron fuera las traducciones literarias del sinaloense que fueron publicadas en suplementos, como las de la poeta estadounidense Emily Dickinson. Proponemos replantear estas exclusiones, pues conocer las lecturas e interpretaciones owenianas arroja luz sobre su construcción poética, que en este caso además es valiosísima: Dickinson tiene miles de versos en dispersas antologías, identificar algunos de los elegidos por Owen es una gran ayuda.

¹⁴ Como ya hemos señalado, los editores eran conscientes de ello, pues incluso cambiaron el título del conjunto resultante.

¹⁵ De acuerdo con la bibliografía preparada por Schneider para la edición de 1979, el poema apareció en el número 6, publicado en septiembre de 1923. En la edición facsimilar de *La Falange 1922-1923 (Revistas literarias mexicanas modernas)*, Fondo de Cultura Económica, 1980, el poema se encuentra en el ejemplar que correspondería efectivamente al 6, pero sin numeración ni data cronológica, páginas 398 a 400.

¹⁶ El primero del que tenemos noticia es “No me pidas amiga”, publicado en 1921 en la revista *Policromías*, que prácticamente ha desaparecido incluso de las hemerotecas más completas. No obstante, ese poema se encuentra entre los que Rafael Sánchez entregó a José Yurrieta para la edición de 1957 (y que Sánchez recibiera del propio Owen antes de la salida de este último de Toluca, en 1923), aunque cabe señalar que es el único de dicho conjunto que aparece sin data cronológica en la edición de 1957. Hay otro poema escrito a inicios de los años veinte aún no recogido en las *Obras*: el fragmento de un poema intitulado “La lección del águila” —oda dedicada a Benito Juárez—, publicado el 18 de julio de 1923 en *Juventud Liberal*, y recientemente reproducido en *La Jornada Semanal* del 31 de diciembre de 2006.

¹⁷ Owen trabajó como subdirector de la Biblioteca Pública de Toluca, de abril de 1920 a agosto de 1923, según puede comprobarse por oficios que se conservan en el archivo de la referida biblioteca, uno firmado por el secretario de gobierno y dirigido al director de la Biblioteca Pública,

edición de 1957, pues *Los primeros versos* abarcan las fechas de 1921 a 1922;¹⁸ no es sino hasta *Obras* que se incluye —bajo el subtítulo “Primeros poemas”, como ya se indicó— el publicado en 1923.

Por otro lado, también es interesante el cambio en el título —*Primeros versos*, en la edición de 1957; *Primeros poemas*, en la de 1979. Tan sutil diferencia se mitiga en el contexto del conjunto de la poesía oweniana. Fueron sus primeros versos, como también son sus primeros poemas. No obstante, utilizar la palabra *poemas* indica que son siete composiciones completas, mientras que al emplear el término *versos* se pierde la idea de que son estructuras acabadas y se revelan más como una escritura primeriza, a manera de sus primeros esfuerzos con el verso.¹⁹ En particular, preferimos el título *Primeros versos*, no sólo en atención a la versión original, sino también en consideración a su exclusión de la edición de 1953, aprobada por el propio Owen. Sin embargo, deben reconocerse como dos publicaciones diferentes. Los coordinadores de la edición de 1979 justifican la inserción de “Canción del alfarero” bajo el título de *Primeros poemas*, nombre genérico que posibilita, ante la dispersión de la obra de Owen, la inclusión de poemas escritos o publicados por esas fechas aún no recuperados en las *Obras*. De este modo respetan la integridad de la edición de los *Primeros versos* hecha en 1957.

Además de estas diferencias hay otras en relación con el octavo poema que se incluye en la edición del Fondo de Cultura Económica. La “Canción del alfarero” difiere de la versión publicada por *La Falange*, particularmente en el orden de las estrofas.²⁰ El hecho despierta interés en cuanto a averiguar el origen de estos cambios, que al parecer actualmente sólo Procopio podría aclarar, pues ni Inés Arredondo o Luis Mario Schneider —ya fallecidos— ni Miguel Capistrán o Alí Chumacero —quienes han manifestado no haber participado en esta particular

donde le indica que “el joven Gilberto Owen” ocupará la plaza que queda vacante en la primera fecha referida. En el segundo caso, después de una serie de oficios en los que Owen solicita permiso sin goce de sueldo “para atender asuntos de su salud en la Ciudad de México”, se le informa que el reglamento no autoriza más de quince días, situación que termina con un oficio que el secretario de Gobierno del Estado dirige al director de la citada biblioteca expresando que Owen ha sido dado de baja.

¹⁸ Además de lo ya señalado: son poemas entregados por Owen a su amigo Rafael Sánchez y Fraustro, quien a su vez los confió a José Yurrieta para su edición. No sabemos si Owen quiso verlos publicados; parece que no, por no haberse referido a ellos, como sí se refirió a otras vivencias toluqueñas o bien a otras producciones suyas.

¹⁹ Miguel Capistrán confirma esta suposición (comunicación personal), indicando además que el cambio fue propuesto por Inés Arredondo y aceptado por el resto de los colaboradores en la edición.

²⁰ Los cambios de sentido resultantes fueron objeto de estudio del siguiente artículo, preparado por Nilda Damaris Pérez Becerril.

modificación— podrían hacerlo. Lo que el presente artículo destaca es el hecho de que hay dos versiones diferentes de “Canción del alfarero”, aspecto digno de considerar y resolver en la siguiente edición de las obras de Gilberto Owen.

Desvelo y Línea

Un aspecto similar al de *Los primeros versos* ocurre con el poemario *Desvelo* en la edición de 1979: el poema “Final” fue cambiado de lugar. Tampoco hay aclaración o información útil para comprender este cambio, que de nueva cuenta es exclusivo de 1979.

Los lectores de Owen que cotejen la versión 1953 constatarán que en ella *Desvelo* está constituido por tres apartados con poemas numerados: “Desvelo”, “Nueva nao de amor” y “Escorzos”; el primero de ellos contiene quince poemas; el segundo, doce; el tercero se subdivide en “La pompa de jabón” —con tres poemas—, “Rasgos” —otros tres—, “Cromo” —que es uno solo—, “El lago” —quince— y “Final” —un solo poema. En 1979, la estructura del poemario es prácticamente la misma, excepto que “Final” aparece al término del primer apartado —“Desvelo”—, de nueva cuenta sin explicación alguna.

En la edición supervisada por el autor, el poema “Final” da término al último de los tres apartados de *Desvelo*, ubicación en la cual coincide como fin de todo el poemario, del libro completo; mientras que para los editores de 1979 el poema concluye sólo el primer apartado (homónimo del libro). Esta modificación implica un cambio notable no sólo en la organización del poemario, sino en la concepción del mismo. La última estrofa del poema constituye claramente una reflexión final del libro:

Está en mí —y en ti, libro,
como un recién nacido en el regazo
frío de este silencio, este cadáver,
hoy, de aquellas palabras.

De manera análoga, *Línea* —libro publicado inicialmente en Argentina, en 1930, con un tiraje de 300 ejemplares— sufre una modificación en la edición del Fondo de Cultura Económica. Los editores de 1979 respetaron el orden de la edición de 1953 —donde *Línea* aparece después de *Desvelo*, disposición acorde con el orden cronológico de ambas publicaciones.²¹ Sin embargo, introducen cam-

²¹ Los primeros poemas publicados de *Desvelo* aparecieron en *Ulises* en 1927, mientras que la edición original de *Línea* data de 1930.

bios en los poemas y modifican la versión original en los términos que a continuación se detallan.

La reedición de *Línea* preparada por el autor y Josefina Procopio (1953) coincide en su estructura general con la de 1930: son los mismos textos, con ligeros cambios.²² En contraste, la edición de 1979 modifica sensiblemente la primera publicación de *Línea* aparecida en Cuadernos del Plata en 1930.

En su primera versión (tanto en 1930 como en 1953), *Línea* está conformado por veintitrés textos breves, en su mayoría prosa poética, género mixto muy caro a Gilberto Owen. En cambio, la edición de 1979 presenta veinticinco, pues al final agrega dos textos más: “El llamado sándalo” y “Escena de melodrama”, cuyos juegos verbal y de imágenes tienen en común el motivo de “la mejor olvidada”, una ironía de Owen. “Poema en que se usa mucho la palabra amor”, “La inhumana” y “Escena de melodrama” “fueron originalmente cartas enviadas a Clementina Otero” (Owen 1988: 37). Los dos primeros poemas aparecen en *Línea* en 1930 y 1953, mientras que el último, como se ha señalado, no se integra sino hasta 1979.

En las ediciones de 1930 y 1953, *Línea* termina con el poema “Autorretrato o del subway”; sin embargo, antes de la primera publicación, Gilberto Owen dejó abierta la posibilidad de incrementar más textos. En carta a Alfonso Reyes, fechada en la ciudad de Nueva York el 22 de mayo de 1929, Owen escribe refiriéndose a *Línea*:

Sólo le envío, pues, un libro viejo, anterior a mi comercio, fuera de México, con lo relativo. Lo hago porque al releerlo, ahora, lo he amado, y sólo me apena por incompleto. Sucedió que un día iba a pasar por Veracruz y quise quemarme, atrás de mí, en manuscritos. Yo venía en sentido geográfico contrario y no pensaba en Cortés. Pero mis amigos sabían que iba yo a volver a mí —o en mí— y ahora me han enviado algunos de los poemas de que tenían copia y que eran carne de *Línea*. He preferido no tocarlos más, ni rehacer —qué imposible— los diez o quince perdidos, ni agregar nuevos sino ese *Retrato del subway* —que tiene su misma edad, que es igual a ellos (Owen 1979: 273).

En la posdata de la misma carta agrega: “Torres Bodet me ha ofrecido enviarme de España dos poemas de *Línea* que no tengo. Se los mandaré luego” (Owen 1979: 274).

En otra carta fechada el 29 de noviembre de 1929 dirigida a Xavier Villaurrutia Owen vuelve a considerar —y luego descartar— la posibilidad de incrementar el número de poemas, al tiempo que señala la existencia de otros más:

²² Estos cambios pueden explicarse como errores en la transcripción, no atribuibles necesariamente a los editores; principalmente porque en el proceso participan muchas otras personas.

Ya le mandé *Línea* a Alfonso Reyes. Sólo tiene 24 poemas, y eso contando como dos el autorretrato que ya conoces y que, por viejo, metí en el mismo libro. Recuerdo que en el ejemplar perdido había treinta, sin estos dos, o más. Si Celestino pudiera conseguirme uno que le envié a Clementina sobre la realidad, me parece, de su hermana; y otro que hablaba del licenciado Vidriera, y otro... pero no, más vale dejarlo así (Owen 1979: 268).

Como puede apreciarse, agregar “Escena de melodrama” a *Línea* parece corresponder al deseo del autor, aunque de nueva cuenta sin explicitar la decisión. En el caso de “El llamado sándalo”, la integración queda sin explicar.

“River rouge” y la pérdida-recuperación del infierno-paraíso

El siguiente punto tratado en este artículo es “River Rouge”. Este poema apareció publicado con el título de “Acróstico” en la revista *Contemporáneos* 28-29, septiembre-octubre de 1930. Pocos años después, es publicado con el título “River Rouge” en el suplemento cultural de *El Tiempo*, periódico de Bogotá, Colombia, el 22 de enero de 1933, junto con “La semilla en la ceniza”, “Defensa del hombre” y “El infierno perdido”, precedidos de la ya famosísima “Nota autobiográfica”: “Tengo 28 años y el mundo es más viejo que yo”.²³ Este número del suplemento cultural sirvió de base para el cuadernillo que, en 1978, la UNAM publicó con el título de *El infierno perdido* (Materiales de Lectura número 36).²⁴ Entre lo interesante o sobresaliente de esta publicación está la hipótesis que Luis Mario Schneider —quien prologa el material— ahí sostiene (Schneider, 1978b), tratando de aclarar la leyenda de uno de los poemas fascinantes que se supone Owen declamó: no existió jamás un poema largo con el nombre de *El mundo perdido*; quien dice haberlo escuchado —Luis Alberto Sánchez (1952)— se equivocó en el título, en realidad se llama *Infierno perdido*, poema breve que —al reunirse con los otros arriba citados— puede apreciarse como un poema largo.

La hipótesis de Schneider se basa en los materiales publicados por *El Tiempo de Bogotá* (Owen, 1933). Schneider los tomó como un conjunto, aunque, como

²³ La edición de 1979 recupera estos cinco textos. Los cuatro poemas son incorporados en el apartado “Otros poemas” (Owen, 1979: 106, 114 y 118), uno de los añadidos a la edición base de 1953. En el caso de la “Nota autobiográfica”, como corresponde a su carácter, la inclusión se lleva a cabo en “Otras prosas” (Owen, 1979: 197).

²⁴ Además de la nota y los cuatro poemas publicados en 1933, Schneider agrega a este *Infierno perdido* el “Discurso del paralítico” —en conformidad con uno de los textos de Owen (1979: 237)— y el “Laberinto del ciego”, que son las dos primeras de las *Tres versiones superfluas* añadidas por Owen al largo poemario *Sindbad el varado*, con el subtítulo “Para el día 29 de los años bisiestos”.

ya se sabe, la “Nota autobiográfica” es un texto en prosa. La hipótesis de Schneider, como él mismo lo afirma, no obtuvo un resultado concluyente. Sin embargo, la reflexión de Schneider se apoya en otros elementos que han llamado la atención de varios críticos, como sucede a poemarios completos con validez en sí mismos, pero que Owen incorporó en títulos mayores. Tal es el caso de *Libro de Ruth*, que Owen incluye en *Perseo vencido*, aunque fue inicialmente publicado de manera independiente en 1944.

¿Cómo se manifiesta esta propuesta de Schneider en la edición de 1979, en la cual él mismo colaboró? En dos aspectos: 1) la hipótesis de Schneider desaparece en la publicación del Fondo de Cultura Económica; y 2) “River Rouge” fue integrado como “Acróstico”, el título con el que fue publicado en la revista *Contemporáneos*.²⁵

Si Schneider hubiera sostenido su hipótesis, los poemas publicados en Bogotá el 22 enero de 1933 deberían haber aparecido, en la edición de 1979, bajo el título genérico de “El infierno perdido” o “El mundo perdido”; en cambio aparecieron separados en dos apartados: la “Nota autobiográfica” en *Otras prosas*, y “Defensa del hombre”, “Acróstico” (otrora “River Rouge”), “La semilla en la ceniza” y “El infierno perdido” bajo *Otros poemas*.

Consideraciones finales

Al margen de las anotaciones arriba señaladas, reiteramos que la aportación de los editores de 1979 es importante por los textos que recuperan y agregan a la edición de 1953; por el solo hecho de que los lectores de Owen nos encontremos con otros ejercicios verbales que permiten añadir elementos a la valoración de la obra del rosarino; por los ocho poemas más bajo el título genérico de “Otros poemas”; por el hecho de que a los cinco textos que aparecieron en la edición de 1953, bajo el título de “Otras prosas”, se sumaron quince más que disfrutamos sobremanera; por la inclusión de un buen número de cartas escritas por el sinaloense, que abarcan 20 años más de las incluidas en la edición preparada por Procopio; por la inserción de una copiosa bibliografía —con referencias, noticias y reflexiones sobre la obra y la vida de Gilberto Owen—, muy útil para quienes nos acercamos con tiento a un autor tan lleno de poesía como de interrogantes e interpretaciones.

Sin duda, la edición de 1979 fue y es importante en la difusión y el conocimiento de la obra de Gilberto Owen; sin embargo, para los lectores de este poeta,

²⁵ Del mismo modo, al igual que en la revista *Contemporáneos*, la edición de 1979 presenta mayúscula inicial en cada verso, a diferencia de 1933 y 1978. Igualmente cabe señalar que el poema no fue incluido en la edición de 1953.

así como de la literatura mexicana en general, se requiere de una nueva edición, no sólo a fin de facilitar el acceso a un mayor número de lectores de la poesía oweniana, sino también para que nos permita acercarnos con mayores elementos de juicio. Las observaciones aquí realizadas tienen la intención de señalar algunas correcciones editoriales que hemos considerado fundamentales, pues modifican el sentido original de los textos y, en consecuencia, la certidumbre sobre el juicio de los críticos que se preocupan por valorar la obra de quien se autotituló “la conciencia teológica de Contemporáneos”.

Bibliografía

- Owen, Gilberto (1923), “Canción del alfarero”, edición facsimilar de *La Falange 1922-1923, Revistas literarias mexicanas modernas*, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- (1923b), “La lección del águila”, *Juventud liberal*, 18 de julio. Reproducido en *La Jornada Semanal*, 31 de diciembre de 2006
- (1927), “Desvelo”, en *Ulises*, t. I, núm. 1, mayo, pp. 10s.
- (1933), “Poemas de Gilberto Owen”, especial para Lecturas Dominicales, *El Tiempo*, Bogotá, 22 de enero de 1933. Incluye: “Nota autobiográfica”, “River Rouge”, “Defensa del hombre”, “La semilla en la ceniza” y “El infierno perdido”.
- (1953), *Poesía y prosa*, ed. de Josefina Procopio, pról. de Alí Chumacero, recopilación de textos de Josefina Procopio, Miguel Capistrán, Luis Mario Schneider e Inés Arredondo, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 1996, Letras Mexicanas.
- (1957), *Primeros versos*, Toluca, Gobierno del Estado de México.
- (1978), *El infierno perdido*, México, UNAM, ordenación y prólogo de LM Schneider, Material de Lectura, serie Poesía moderna, núm. 36. Incluye: “Nota autobiográfica”, “River Rouge”, “Defensa del hombre”, “La semilla en la ceniza”, “El infierno perdido”, “Discurso del paralítico” y “Laberinto del ciego”.
- (1979), *Obras*, ed. de Josefina Procopio, pról. de Alí Chumacero, recopilación de textos de Josefina Procopio, Miguel Capistrán, Luis Mario Schneider e Inés Arredondo, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 1996, Letras Mexicanas.
- (1982), *Cartas a Clementina Otero*, prólogo de Clementina Otero, México, Instituto Nacional de Bellas Artes.
- (1988), *Cartas a Clementina Otero*, prefacio de Tomás Segovia, prólogo de Clementina Otero, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Col. Molinos de Viento.
- (2004a), *Me muero de sin usted. Cartas de amor a Clementina Otero*, edición y notas de Marinela Barrios y Vicente Quirarte, México, Siglo XXI.
- Rosas Martínez, Alfredo (2005), *El sensual mordisco del demonio. La presencia del bien y del mal en la poesía de Gilberto Owen*, Toluca, UAEM.
- Reyes, Alfonso (1942), Carta a Jorge Luis Borges, México, DF, 19 de agosto, (Archivo del Centro Cultural “Dr. Luis Mario Schneider”, etiqueta “Jorge Luis Borges”, caja 1/4, 1929-1979, expediente “Correspondencia de JL Borges con Alfonso Reyes 1923-1959”, folio sin número).
- Sánchez, Luis Alberto (1952), “Gilberto Owen”, *El Tiempo*, Bogotá, 13 de abril, p. 3.
- Schneider, Luis Mario (1978a), “Al rescate de un ‘Contemporáneo’ semiolvidado”, *El Sol de México en la Cultura*, México, DF, 9 de julio, (Archivo del Centro Cultural “Dr. Luis Mario Schneider”, etiqueta “Los Contemporáneos”, caja 1/3, 1844-1992, expediente “Gilberto Owen, una recuperación de Luis Mario Schneider”, folio sin número).
- (1978b), “Prólogo” en Owen.

- Sheridan, Guillermo (1985a), *Los Contemporáneos ayer*, México, Fondo de Cultura Económica, Vida y Pensamiento de México.
- (1985b), “Presentación”, en Jorge Cuesta (1928), *Antología de la poesía mexicana moderna*, México, Secretaría de Educación Pública / Fondo de Cultura Económica, Lecturas Mexicanas núm. 99, 1985.
- (2004), “Nuevos datos sobre Gilberto Owen”, reporte de comentarios presentados en la sesión del 11 de agosto dedicada a Gilberto Owen dentro del ciclo «Homenaje nacional a Salvador Novo, Gilberto Owen y Celestino Gorostiza». <http://www.azteca21.com/noticias/buenas-noticias/nuevos-datos-sobre-gilberto-owen/>.
- Segovia, Tomás (1970), “Nuestro Contemporáneo Gilberto Owen”, en *Actitudes*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, pp. 155-188.
- Tavani, Giuseppe (mimeo), *Metodología y práctica de la edición crítica de textos literarios contemporáneos*, UNESCO.
- Wittingham, Georgina (2005), *Gilberto Owen y la crisis del lenguaje poético*, Toluca, UAEM.

Recibido: 3 de julio de 2006

Aprobado: 11 de enero de 2007

Francisco Javier Beltrán Cabrera es maestro en Letras Mexicanas por la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre sus publicaciones destaca (1998), *Poesía, tiempo y sacralidad: La poesía de Gilberto Owen*, Culiacán, Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional/Universidad Autónoma del Estado de México. Su línea de investigación es intertextualidad, historia-literatura y poesía.

Cynthia Ramírez, maestra en Lingüística Hispánica por El Colegio de México, trabaja como líneas de investigación intertextualidad, ecdótica y filología. Algunas de sus publicaciones son (2005), *Sintaxis del español e interfase sintaxis-semántica*, Toluca, UAEM, (co-coordinadora) y (2001) “Sobre la destrucción del mito: *El asiento vacío*”, *La Colmena*, núm. 32, octubre-diciembre.

Entre las **publicaciones conjuntas** de ambos autores se encuentran (2005a), *Lineamientos editoriales: ecdótica de la UAEM*, Toluca, UAEM, (coordinadores); (2005b), *Política editorial de la UAEM: fundamentos y procesos*, Toluca, UAEM; (2005c), *Gilberto Owen Estrada: cien años de poesía*, Toluca, UAEM, (coordinadores); (2006a) “Lope de Vega, Góngora y Gilberto Owen”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid, núm. 34, año XII, nov. 2006-feb. 2007; y (2006b) “Nota a ‘La lección del águila’ de Gilberto Owen”, *La Jornada Semanal*, México, 31 diciembre.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Becerril Pérez, Nilda Damaris
"Canción del alfarero": ecdótica oweniana
Contribuciones desde Coatepec, núm. 11, julio-diciembre, 2006, pp. 71-88
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101104>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“Canción del alfarero”: ecdótica oweniana

“Canción del alfarero”: owenian ecdotic

NILDA DAMARIS BECERRIL PÉREZ¹

Resumen. Se analizan dos ediciones del poema “Canción del alfarero” de Gilberto Owen; una de ellas publicada en la revista *La Falange* de 1923 y la segunda en 1979, por el Fondo de Cultura Económica. Esta última presenta cambios importantes en la puntuación y orden de las estrofas, lo que altera el sentido del poema. A través de un estudio formal se ubican las diferencias para demostrar que la edición original es la de 1923 pues, además de ser revisada por Owen, la coherencia de las estrofas y su idea es constante, lo que no ocurre con la edición de 1979.

Palabras clave: Owen, Contemporáneos, ecdótica.

Abstract. This essay analyses two different editions of the poem “Canción del alfarero” (“Potter’s Song”) by the Mexican poet Gilberto Owen. The first version was published in 1923, and the second in 1979. This last one shows important modifications—in the sequence of the verses and punctuation—that change and complicate the general meaning of the poem. Through a formal analysis of both editions it is shown that the original version is the one of 1923, not only because of the coherence of the verses’ sequence and the topic, but also because it was approved by Owen himself.

Keywords: Owen, Contemporaneos, Mexican poets, Ecdotic.

*Mis dedos saben un conjuro
que alumbra la arcilla sombría,
y hace brotar al barro oscuro
la flor de la luz de la armonía*

Gilberto Owen, miembro del destacado grupo Contemporáneos, fue un escritor excepcional, cuyo dominio de la lengua poética se manifestó desde temprana edad. A lo largo de su existencia, habitó en distintos países, y en cada lugar editó o colaboró con periódicos y revistas culturales. Hombre

¹ Becaria de investigación de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: frog_dada@hotmail.com

entregado a la vida, ejerció la diplomacia y fue padre de familia, de manera que su producción literaria fue publicada de manera esporádica y además con escasa difusión.

Poco antes de su muerte, en 1952, Owen preparó junto con Josefina Procopio la edición de su *Poesía y prosa*, publicada en México, 1953, por la Imprenta Universitaria. La acogida de este material, su carácter de revelación del gran poeta, se manifestó en el agotamiento de la edición. En 1957, el Gobierno del Estado de México publicó un cuadernillo con los *Primeros versos*, escritos por Owen a principios de los años veinte, cuando era alumno del Instituto Científico y Literario, actual Universidad Autónoma del Estado de México. En 1979, el Fondo de Cultura Económica editó las *Obras* de Gilberto Owen, a partir de la edición de 1953, añadiendo los versos de la de 1957 y otros materiales recuperados en distintas fuentes.

Sin dejar de reconocer el mérito de la edición de 1979, los estudiosos del poeta rosarino han señalado la necesidad de revisarla y preparar una nueva.² En el marco de tan ambicioso proyecto, este artículo aporta razones para valorar las decisiones ecdóticas en lo concerniente a “Canción del alfarero”, uno de los primeros poemas de Gilberto Owen.

Las dos versiones

El poema “Canción del alfarero” se publicó por primera vez en 1923 en la sección de “Poesía de América” de la revista *La Falange*, dirigida por Jaime Torres Bodet y Bernardo Ortiz de Montellano; la otra edición, póstuma, es la del Fondo de Cultura Económica que data de 1979 a cargo de Josefina Procopio, Miguel Capistrán, Luis Mario Schneider e Inés Arredondo. En la edición de 1979, “Canción del alfarero” se incluye en el apartado de *Primeros poemas*, que contiene ocho composiciones, siete de las cuales corresponden a la publicación de 1957 de los *Primeros versos*, escritos en la ciudad de Toluca, conservados por Rafael Sánchez Fraustro, amigo de Owen, y editados en la colección “Cuadernos del Estado de México” bajo el auspicio del Gobierno de dicha entidad.

Cabe señalar que en las obras de Owen editadas por la Imprenta Universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1953 no se incluyen los *Primeros versos*, por disposición del mismo Owen. Así se señala en la advertencia de Josefina Procopio: “Esta edición se hace conforme al deseo de Gilberto

² Vicente Quirarte está a cargo de esta labor, comisionado por la UNESCO. Entre sus colaboradores de tiempo atrás se encuentra Francisco Javier Beltrán Cabrera, corresponsable del proyecto de investigación financiado por la Universidad Autónoma del Estado de México que permitió la generación de este artículo.

Owen quien, poco antes de su muerte en Filadelfia el año pasado, me dió autorización escrita para que editara su obra” (Owen, 1953: vii).

Al comparar las dos ediciones (1923 y 1979) en las que aparece “Canción del alfarero”, podemos observar disonancias en la construcción del poema. El orden de las estrofas es alterado, además de que la puntuación es “corregida” o modificada para lograr a una versión más actualizada; con esto, el sentido del poema presenta notorias variaciones y, por supuesto, una diferencia interpretativa que demostraré en las próximas páginas.

El punto de partida es la interrogante que genera el cotejo de las dos versiones: ¿por qué los compiladores de los textos de la edición de 1979 —Josefina Procopio, Miguel Capistrán, Luis Mario Shneider e Inés Arredondo— publicaron otra versión del poema, diferente a la de la edición de 1923, con otro orden y otro sentido?

Sorprende que la diferencia de 56 años entre una y otra publicación no haya sido motivo para que en la edición de 1979 se informara de los cambios que sufre el poema; tampoco se explica si Owen modificó la versión original, lo cual no parece probable, pues el cambio se habría reflejado en la edición de 1953. Ante la duda que despiertan las diferencias entre las dos versiones de “Canción del alfarero”, me permito sostener que la versión publicada en *La Falange* es la auténtica u original, por las diferentes razones que a continuación expongo.

La primera razón, la más simple, es que “Canción del alfarero”, en la versión de *La Falange*, fue revisada por Gilberto Owen. En la contraportada de la revista sus directores dejaban claro que no se hacían responsables de la opinión y ortografía de los autores, situación que legitima mi pregunta: ¿por qué no respetar el orden estrófico y de puntuación, si esa edición fue revisada por el poeta conforme a su criterio?

La siguiente razón para considerar como la versión auténtica del poema la editada por *La Falange* es que la visión costumbrista y local, parte esencial del poema, coincide con otros poemas escritos por Owen durante su estancia en Toluca. En 1917 Gilberto Owen se encontraba en la ciudad de Toluca realizando estudios de educación primaria; en 1919 se inscribió en la secundaria —entonces en el Instituto Científico y Literario del Estado de México—; posteriormente trabajó en la Biblioteca Pública de Toluca, desde abril de 1921 hasta de agosto de 1923, fecha en la que oficialmente dejó la capital mexiquense para fijar su residencia en el Distrito Federal.³ De acuerdo con lo ya señalado, “Canción del alfarero” fue

³ Esta información procede de Francisco Javier Beltrán Cabrera, quien ha revisado los archivos de la ciudad de Toluca y cuenta con reproducciones de los documentos institucionales donde se registra cada una de las actividades aquí referidas.

publicado en septiembre de 1923 en *La Falange*, revista editada en la Ciudad de México. ¿Cómo llegó el poema a la revista? Aún no se encuentra un nexo claro, pero se sospechan relaciones previas con personas cuyos nombres son ahora inseparables de Contemporáneos.⁴

La anterior cronología permite suponer que “Canción del alfarero” fue escrito en Toluca; pero hay más elementos para fundamentar esta suposición, como es la presencia de imágenes alusivas a experiencias de adolescente, similares a las de sus *Primeros versos*, el tema⁵ e incluso el tono provinciano con que alude a la gente, a las iglesias y al clima:

“No me pidas, amiga...”

Y debe ser así. Ya la casona,
marco de mis ensueños, está en ruinas,
y con su rubio absurdo ya festona
la yedra aquel balcón, que de divinas
pláticas los recuerdos aprisiona.

“Canción del alfarero”

Y en un corredor de casona
de aldea, mis tiestos serán
reloj en que una solterona
cuenta los mayos que se van...

Por si las razones anteriores fueran subjetivas para considerar la primera versión como la original, y ante la falta de evidencia que pruebe la indicación directa de Owen para los cambios señalados, hemos acudido a la objetividad del análisis literario, según el modelo que se deriva del concepto de función poética establecido por Roman Jakobson (1984): fónico-fonológico, morfosintáctico y léxico-semántico. A partir de los elementos de análisis, me referiré a la forma y el fondo de “Canción del alfarero”, en ambas ediciones, para justificar mi planteamiento y, a la vez, revelar la importancia de los diferentes criterios ecdóticos en ambas versiones del poema.

Para efectos de la exposición del análisis me referiré a “Canción del alfarero” por sus ediciones. Llamaré primera versión a la que se publicó en la revista *La Falange* en 1923 y segunda versión a la que aparece editada por el Fondo de Cultura Económica en 1979.

⁴ Además de lo señalado por Guillermo Sheridan (2003), Miguel Capistrán tiene la hipótesis de que Gilberto Owen y Jorge Cuesta se conocieron en Córdoba, Veracruz, antes del famoso encuentro en el Distrito Federal.

⁵ Indudablemente, el tema de “Canción del alfarero” hace referencia a Metepec —municipio colindante con Toluca—, famoso por sus productos artesanales de barro, material que se ha trabajado en la región desde el periodo preclásico hasta la fecha (Chávez, 2000: 105ss).

Nivel fónico fonológico

En este nivel, que se refiere de manera primaria a la armonía entre los fonemas que conforman las palabras, así como su presencia y distribución dentro de una unidad sintáctica, tendremos que rememorar aquellas figuras retóricas que acústicamente ciñen la lengua.

“Canción del alfarero” parece resolvernó la unidad poética, pues el título aclara que es una canción. Generalmente conformada por estrofas de seis versos, “la unidad estrófica de la canción es, muy frecuentemente, la *estancia* o *estanza*, formada por versos de ambos metros (heptasílabos y endecasílabos) combinados al gusto del poeta” (Valencia, 2000: 167). Los metros a los que hace referencia Henoc Valencia son heptasílabos y endecasílabos, rigidez estructural propia de las canciones del Siglo de Oro español. Con el tiempo, estas formas se fueron modulando hasta simplificarse a la unión de metros a gusto del poeta, como puede apreciarse en el poema de Gilberto Owen, que no tiene estrofas de seis versos, ni heptasílabos ni endecasílabos, como en la *estanza*; lo único que se puede discernir es que está hecha a gusto del poeta y que su curiosa estructura se repite, según veremos a continuación.⁶

El poema, en ambas versiones, consta de dieciocho estrofas isométricas, de las cuales diecisiete son cuartetos —cuatro versos de arte mayor— que están encabezados por un dístico. Los versos tienen rima cruzada, consonante, exceptuando cuatro de ellos con rima asonante.⁷ Al analizar el número de sílabas que tiene el poema descubrimos que los versos son eneasílabos.

Los versos de nueve sílabas no son de uso común, los antecedentes de esta forma versal datan del siglo XIII en la literatura española;⁸ algunas canciones del

⁶ En su trabajo sobre el “Madrigal por Medusa”, Alfredo Rosas (2005) ha demostrado que Owen conocía la preceptiva clásica, de manera que intituló “madrigal” a la antítesis temática de esta forma lírica, conforme a uno de los recursos poéticos owenianos más frecuente: la inversión. El título de “Canción del alfarero”, muy anterior al “Madrigal por Medusa”, se inscribe en la etapa oweniana de inicio de ruptura con los parámetros escolarizados: “Yo no soy capaz de escribir así, porque una vez nos peleamos don Felipe N. Villarello, mi profesor de retórica y poética, y yo. Se atrevió a decirme que mis versos en latín estaban bien, pero que era ‘un latín de cocina’, y en el mismo instante me dediqué a lo que tanta gracia llaman verso libre” (Owen, 1979: 292).

⁷ Los versos que tienen rima asonante son: *Sahumador de iglesia preclara / que retorcerá su plegaria y porque al decorarlo pondré / o una chinaca por musmé*. En el primer caso es paroxítona y en el segundo oxítona. Estos versos son iguales en ambas versiones, los primeros se ubican en la quinta estrofa; los segundos, en la edición de 1923, se encuentran en la estrofa doce y en la edición de 1979 son parte de la estrofa siete.

⁸ *Razón de amor* es un ejemplo claro del uso de los eneasílabos: “Qui triste tiene su corazón / benga oyr esta razón” (Valencia, 2000: 60).

siglo XVI eran compuestas por enneasílabos, pero siempre acompañados de octosílabos o decasílabos (Navarro, 1959: 79); entrado el siglo XIX, según Marcelino Menéndez y Pelayo este tipo de verso era “duro, ingrato, desapacible al oído y por lo mismo poco usado”. Para el siglo XX, Plancarte (1954: 177) afirma que “los modernistas fueron quienes lo levantaron del olvido”.

En el poema de nuestro estudio, los enneasílabos están organizados en cuartetos, lo que nos permite valorar la compleja construcción poética de Owen. Los cuartetos son la composición típica de las dos primeras partes del soneto —además, se usa un cuarteto como estrofa independiente—; son versos de arte mayor, es decir, de más de ocho sílabas. Los enneasílabos de “Canción del alfarero” son cuartetos, excelentes en su métrica y debieran ser apreciados por lo inusual, difícil y buen trabajo de Owen.

El poema es polirrítmico, sólo mantiene el acento fijo en la penúltima sílaba, las demás se distribuyen según la combinación de las palabras o a discreción del poeta. Los acentos en la octava sílaba son necesarios por la forma de los versos, generalmente en los enneasílabos, por la concreción de sílabas nones, la musicalidad se vierte siempre en las sílabas pares por efectos del uso de la lengua y del ritmo, que en este caso es de canción, es decir, hecha para adaptarla a una partitura.

El poema “Canción del alfarero” es modificado en los acentos gráficos, las comas, las retenciones y otros elementos gramaticales que en la segunda versión se omiten o se agregan. En la página siguiente puede verse un cuadro que enlista, obedeciendo el orden del poema, dichas diferencias.⁹

Como puede observarse, hay trece cambios en los signos de escritura, doce de los cuales corrigen erratas o adecuan la escritura a la norma vigente. Sólo la diferencia entre el verso 20 en la primera versión y 32 en la segunda implica cambio de sentido: sin la coma la exclamación se lee como el complemento directo del verbo *nacerá*; con la coma el sentido de la exclamación es de aposición.

Nivel morfosintáctico

Una vez que notamos la similitud en los resultados acústicos del poema, acudimos al análisis del nivel morfosintáctico para estudiar la construcción en ambas versiones. Los metataxas (figuras de construcción) permitirán comprobar que el

⁹ Cabe señalar, además, que en ambas versiones —versos 29 y 41, respectivamente— se omite el tilde de la palabra *tahúr*. También en ambas versiones se cierran signos de admiración que nunca se abrieron, al estilo de la escritura en lenguas como inglés y francés; caso de los versos 62 y 70.

Primera edición 1923	Modificación	Segunda edición 1979
Título: “CANCION DEL ALFARERO”	Tilde en mayúscula	Título: “CANCIÓN DEL ALFARERO”
V.3. Mis dedos saben un conjuro	Cambio de mayúscula a minúscula	V.3. mis dedos saben un conjuro
V.11. Con un temblor de fé en mi mano	Elisión de tilde en monosílabo	V.11. Con un temblor de fe en mi mano
V.20. nacerá ¡cacharro sonoro	Se agrega coma antes de la exclamación	V.32. nacerá, ¡cacharro sonoro
V.38. cuenta los mayos que se van....	Se corrige el número de los puntos suspensivos	V.50. cuenta los mayos que se van...
V.54. un palacio provincia-no....	Se corrige el número de los puntos suspensivos	V.54. un palacio provincia-no...
V.66. de alumbrar el negro terrón....	Se corrige el número de los puntos suspensivos	V.66. de alumbrar el negro terrón...
V.40. —¡loco de amor!— llegue a encender	Se agrega coma después de la incidental	V.20. —¡loco de amor!—, llegue a encender
V.59. y, —por la luna alucinante—	Se suprime la coma antes de la incidental	V.59. y —por la luna alucinante—
V.62. del noble cisne girovago!	Tilde en esdrújula	V.62. del noble cisne giróvago!
V.64. por el que dió su corazón	Elisión de tilde en monosílabo	V.64. por el que dio su corazón
V.69. con un temblor de fé en la mano	Elisión de tilde en monosílabo	V.69. con un temblor de fe en la mano
V.70. y un soplo divino en la sién!	Elisión de tilde en monosílabo	V.70. y un soplo divino en la sien!

distinto orden de las estrofas en la segunda versión cambia bruscamente los periodos sintagmáticos y con ello el sentido del poema. Esta segunda versión es la que está publicada de manera “diferente”, ya que la primera, por razones cronológicas y, como mencioné anteriormente, fue revisada por Owen y es punto de partida para fundar los contrastes.

El encabalgamiento es la figura retórica morfosintáctica más importante en la “Canción del alfarero”; esta figura abre la posibilidad de señalar lo que llamo

errores ecdóticos de la segunda versión y que afectan el sentido del poema, pues existe una absoluta ruptura entre sujeto y adjetivos.

La diferencia fundamental entre ambas versiones aparece en el orden de las estrofas. La versión de 1979 cambia las estrofas 11, 12 y 13 y las inserta después de la 5. Este cambio produce la interrupción del sentido de las estrofas 5 y 10, como puede apreciarse en el anexo al final de este artículo. Enseguida expondré los casos de encabalgamiento en ambas versiones, a fin de presentar con claridad la discordancia.

Edición de 1923		Edición de 1979	
Y en un corredor de casona de aldea, mis tiestos serán reloj en que una solterona cuenta los mayos que se vano en ellos, quizá urente y fiel —loco de amor!— llegue a encender las rojas llamas del clavel algún corazón de mujer.	El encabalgamiento en estas estrofas se da entre el sujeto y la oración complemento: “los tiestos” serán nombrados por elipsis al comienzo de la siguiente estrofa.	Reinará en la sala sencilla mi prócer jarrón, que decora mi fervor con la maravilla de nuestra fauna y nuestra flora; Y el juguete del niño pobre nacerá, ¡cacharro sonoro en cuyo vientre dará al cobre, la ilusión, repiques de oro	En este caso el encabalgamiento es sintagmático, por el uso del punto y coma y la conjunción copulativa ‘y’, pero la idea de cada estrofa es perfectamente entendible, aunque a diferencia de la primera versión este orden fragmenta cada estrofa, las hace independientes, y rompe la coherencia de la totalidad del poema.
Reinará en la sala sencilla mi prócer jarrón, que decora mi fervor con la maravilla de nuestra fauna y nuestra flora; (o en un desliz arquitectónico tal vez lo ponga algún profano de digno remate inarmónico en un palacio provinciano....) o alzára su curva florida en una extática alameda, bajo la fronda ennoblecida por un rumor de alas de seda; y, —por la luna alucinante— su gálbo, al borde del lago, será el inmóvil consonante del noble cisne girovago!	En estas estrofas hay un encabalgamiento lógico, el sujeto se describe en la primera estrofa: “el jarrón”, después se mencionan los lugares en donde posiblemente aparezca. La estrofa parentética, si es omitida, nos permite entender claramente que hay una reciprocidad entre la primera y la tercera. La primera estrofa termina en punto y coma, lo que nos indica que es “período de más de una oración” (Zavala, 2005); además, la tercera comienza con la conjunción ‘o’ que une oraciones disyuntivas, es decir, la primera excluye a la segunda por el sentido de la idea. Lo mismo pasa con la tercera y la cuarta estrofas, pues esta última comienza con una conjunción copulativa y hace de la primera oración una coordinada copulativa con la precedente	Y en un corredor de casona de aldea, mis tiestos serán reloj en que una solterona cuenta los mayos que se van ... (o en un desliz arquitectónico tal vez lo ponga algún profano de digno remate inarmónico en un palacio provinciano...) o alzára su curva florida en una extática alameda, bajo la fronda ennoblecida por un rumor de alas de seda;	En estas estrofas es muy impreciso saber cuál es el sujeto que preside a las descripciones de las tres últimas estrofas. Si omitimos la estrofa parentética, tenemos dos posibilidades: que sean los tiestos quienes alcen su curva florida o las solteronas. Por otro lado, si hacemos caso de la estrofa que se muestra entre paréntesis nos preguntamos ¿quién o qué es lo que va a poner algún profano?, ¿los tiestos?, entonces existe una discordancia de número, los tiestos y los mayos son plural y el verbo “ponga” antecedido del artículo “lo” implica a un sujeto que realiza la acción, es singular. En esta oración elíptica el gramema del verbo tendría que hacer previsible al sujeto, sin embargo no lo hay.

A partir de esta comparación, se distingue inmediatamente que el diferente orden de las estrofas cambia el sentido de algunas oraciones; además, salta a la vista la dificultad para leer la segunda versión, debido a la tajante ruptura de las ideas de una estrofa a otra.

También se nota la falta de coherencia que, a mi parecer, se ocasiona entre oraciones sintagmáticas por el cambio en el orden de las estrofas. En la edición de 1979, el cambio en el orden de las estrofas indica una concepción fragmentaria del poema, como si las estrofas fueran independientes y pudieran ser reagrupadas de mejor manera, sin instrucciones del autor. Este hecho es contrario al criterio de

que un poema debe entenderse como una totalidad, y por lo mismo todos sus elementos —sean metafóricos, simbólicos, de sentido, incluso de estructura— deben mantener cierta correspondencia.

En la primera versión se lee:

Sahumador de iglesia preclara
y de camposanto rural,
que retorcerá su plegaria
en espirales de copal.

Y el juguete del niño pobre
nacerá ¡cacharro sonoro
en cuyo vientre dará al cobre,
la ilusión, repiques de oro!

Las estrofas se separan con un punto y aparte, lo que determina la culminación de una idea; la estrofa 6 comienza con conjunción copulativa, la cual establece ese tipo de relación coordinada, lo que en el orden lógico indica la enumeración de las posibles creaciones del alfarero. Por el contrario, a partir de la estrofa 5, la segunda versión muestra el siguiente orden:

Sahumador de iglesia preclara
y de camposanto rural,
que retorcerá su plegaria
en espirales de copal.

...o en ellos, quizá urente y fiel
—¡loco de amor!—, llegue a encender
las rojas llamas del clavel
algún corazón de mujer.

En este caso las estrofas no mantienen ningún tipo de conexión semántica, pues vemos que la primera termina en punto y aparte: cierra la idea del sahumador; la segunda comienza con una reticencia. Estos puntos suspensivos nos indican que se oculta o se calla algo (se dice así más de lo que se calla) o son utilizados para dejar incompleto el primer verso. Si quisiéramos buscar una correspondencia de sentido entre una y otra estrofa no encontraríamos quiénes son “ellos”, ¿los espirales?, ¿quién llegaría a *encender las rojas llamas del clavel*?, ¿el sahumador o el copal? Estas interrogantes no se resuelven.

Nivel léxico-semántico

Es tiempo de hacer notar el principal error ecdótico ocasionado con el cambio de orden de las estrofas en la segunda versión. Este nivel de análisis permite apreciar el uso del lenguaje, en él “se descifra el poema y se realiza un primer intento de comprensión del efecto global de sentido [...] se intenta entender *qué dice el poema*” (Beristáin, 1989: 95).

El léxico del poema se compone de palabras de uso poco frecuente; denotan, por un lado, el manejo oportuno del lenguaje y, por otro, el nivel cultural del sujeto lírico.

En ambas versiones el poema se estructura en cuatro partes; de las cuales coinciden plenamente en dos, lo que determina un notorio cambio semántico en la versión de 1979. En la primera versión, la disposición de las estrofas permite distinguir los referidos cuatro momentos, con pausas largas entre las estrofas, así como la renovación de ideas en torno al tema del oficio del alfarero y la creación;¹⁰ en la segunda versión, al cambiarse las estrofas, se pierde la ilación. Según se describe enseguida, la primera versión se lee con mucha mayor agilidad y coherencia que la segunda:

Primera versión	Segunda versión
Primer momento. Comprende las cinco estrofas iniciales. Trata el oficio del alfarero como un don divino, atributo que le permite transformar la “tierra del pantano” en un artificio de iglesia (una composición sagrada que retribuirá a la divinidad su propia creación).	
Segundo momento. Abarca desde la estrofa 6 a la 11. Enumera con pasajes acogedores cada uno de los objetos que el artesano-artista puede crear, lo que maximiza al alfarero y lo hace partícipe del “juguete de niño pobre”, de las “bandejas policromas”, del “jarro que los labios besa y desgarrá”, del “cántaro de olor” y los “tiestos”.	Segundo momento. De la estrofa 6 a la 10. Como señalé anteriormente, la estrofa seis de la segunda versión comienza con una reticencia que insinúa un pronombre en plural —“ellos”—, por lo que este pronombre se convierte en el sujeto que preside las estrofas consecuentes. No obstante, en el segundo verso “—¡loco de amor!—, llegue a encender”; ¿quién es el que llegará a encender? La primera lectura apunta al sujeto lírico, pero más adelante encontramos que la respuesta es <i>algún corazón de mujer</i> , que aparece al final de la estrofa. La confusión surge al involucrar dos sujetos, uno de los cuales, hemos visto, no es concordante.

¹⁰ Se señalan los cuatro momentos para determinar cómo se ve afectado el orden sintagmático. En el estudio del nivel léxico-semántico se acentuará el significado y la justificación de cada uno de ellos.

Primera versión	Segunda versión
	Agreguemos que al leer “nuestro” en la estrofa 7 se asume un referente plural; son ellos, los sujetos o personajes que se nombran. A partir de allí el poema adquiere una entonación hogareña: con su creación enamorará a alguna mujer, hará un tabor que será de “ellos”, su jarrón “reinará en la sala sencilla” y como el panorama se torna de sencillez y humildad “el juguete del niño pobre / nacerá ¡cacharro sonoro” y en las “bandejas policromas vivirá el alma lugareña” así como la inscripción “Viva mi dueña”. La subjetividad de la poesía permite esta lectura; la “dueña” será aquella mujer que enamoró; por otro lado los rasgos de humildad, de carencia, de sencillez y el uso del término <i>chinaca</i>¹¹ señalan su perspectiva sobre la patria, su visión desde provincia y sobre todo de la inteligencia peculiar de la población “rural” que hace trascender su trabajo, sencillo, hasta retribuir lo que la misma divinidad ha creado.
Tercer momento. De la estrofa 12 a la 16. Siguiendo la idea de la creación del alfarero, ahora atinadamente se menciona cuáles son los lugares en donde será admirada su obra. Hará competencia a los jarrones de loza chinos que se adornan con dragones (<i>tabor</i>); en la sala sencilla de una provincia, su jarrón —adornando con blasones patrióticos—	Tercer momento. De la estrofa 11 a la 16. Se entiende el furor de las fiestas y la participación inherente de los jarros, de los cántaros y sobre todo de los “tíestos” que son “reloj de una solterona” que “cuenta los mayos que se van”.¹² De igual forma, las estrofas consecuentes refieren el lugar donde se encuentra la obra (jarrón de barro). Lo que no está claro

¹¹ Según el Diccionario de la Real Academia Española (DRAE), se trata de un sustantivo femenino usado en México como sinónimo de *pobretería*, es decir, “conjunto de pobres”. Sin embargo, por el contexto del poema se nota que su uso es otro, en este caso, para referirse a *china poblana*, pues “a fines del siglo XIX en México la palabra *chinaca* era utilizada como sinónimo de *china*, tal como podía observarse en un verso en romance de Guillermo Prieto, el cual a pesar de titularse *El roto y la china*, decía ‘Que yo soy chinaca / Que usted es un señor’” (Marre, 2000: n6). Asimismo, la palabra *musmé* se emplea como sinónimo de *japonesa*, como sucede en “La hija de la japonecita”, un tango cantado por Gardel: “Mira que la pobre musmé, nacida en la orfandad, se muere de dolor” (Guevar, 2001).

¹² Entre las acepciones registradas por el DRAE para la palabra *mayo* se encuentran “ramo o enramada que ponían los novios a la puerta de sus novias” y, en plural, “música y canto con que en la noche del último día de abril obsequiaban los mozos a las solteras”, interpretación presente en este poema, según veremos más adelante.

Primera versión	Segunda versión
decorará la estancia; asimismo será el jarrón que por su belleza rompa fronteras o estratos sociales; de ahí que “algún profano” lo ponga en un “palacio provinciano”. El jarrón, como metonimia del barro, no cesará su existencia, utilidad y belleza. Un objeto de barro puede pertenecer a todas las personas o estar en “una extática alameda” y ser todos, porque representa su origen e identidad (la artesanía es valorada como símbolo de nacionalidad).	en esta parte es el segundo verso de la estrofa catorce: “tal vez lo ponga algún profano” pues no hay un antecedente del sujeto que el profano va a poner, quizá sean los tiestos o los mayos.
Cuarto momento. Las últimas dos estrofas acentúan la labor del alfarero, una vez que el sujeto lírico nos ha dado un amplio panorama de la transmutación del barro en artillugio sagrado, de ornamento, de juego, de fiesta o donde se depositan esperanzas que florecen o se marchitan. El sujeto lírico se conforma con saber que él hace florecer el lodo del pantano, aunque nadie lo valore o lo aprecie como un arte convertido en necesidad para vivir.	

Como puede verse, “Canción del alfarero” cumple con el cometido de cantar al oficio que trasforma el barro en artesanía. Es coherente y entendible la idea principal, las descripciones hechas por el sujeto lírico son anafóricas con un claro antecedente. Las cinco estrofas iniciales acentúan el don del hombre para trasladar su composición del pantano a la iglesia preclara; de convertir el lodo en un católico sahumador, pero con la humildad característica de aquel que hace su trabajo de buena voluntad, con amor y alegría, de darlo para el bien de su comunidad. El modo en que presenta el barro —sombrio, oscuro, duro, lodo de pantano y el cambio que logra hacer con sus manos alumbrarlo, armonizarlo como flor de luz, católico sahumador, incluso refugio de sus penas o de su canto— es una exaltación que ennoblece su tarea. Transforma la tierra sombría en un objeto de uso sagrado, que purifica, “que retorcerá su plegaria / en espirales de copal”.

El sujeto lírico habla de sí mismo; es el alfarero que reflexiona mientras mira sus manos y actúa, porque sabe que esas manos fueron para el arte. Una vez que se ha mirado asume la inspiración; de esta manera, su deseo de creación y habilidad parten no sólo del don que se le ha concedido, sino de su propia sangre y del amor que profesa a su tierra.

La disparidad de versiones es altamente notable en la segunda parte. En la primera versión, el sujeto lírico enumera los efectos y la alegría que su obra, reducida a un jarrón, puede llevar a los habitantes de su región: la iglesia preclara será dueña de un católico sahumador; en el niño creará la ilusión de un juguete

único; el alma lugareña se viste de los colores de las bandejas (su dueña, como así lo afirma, no es otra cosa que la patria concebida por Owen: la provincia, el barro, el oficio de alfarero y las imágenes que nos regala); las fiestas son esfera del jarro con que se brinda y al que se besa en un instante de recuerdo; en su casa, la solterona cuida pacientemente las macetas en donde cuenta los mayos que se van —es una fotografía específica de lo que significan las flores ante una mujer desesperanzada que ve marchitarse la flor de mayo o los ramos que ofrendaban los mozos a sus novias, la primavera, la vida—, pero en ellos, en los tiestos, renace, si no la flor de mayo, el rojo clavel que enamora y que puede prender del saco de su amado.

En la segunda versión existe confusión. La estrofa 13 habla de sus tiestos, que como ya dije fungirán de reloj a una solterona por las flores que se marchitan, está entendido que el tema plural de esa estrofa son los tiestos; en la estrofa continua se habla del desliz arquitectónico en el cual algún profano *lo ponga* en un palacio provinciano; aquí el tema es singular, *poner* ¿a quién, a los tiestos?, entonces sería *los ponga*. Inmediatamente después de esta estrofa se dice: “o alzaré su curva florida” ¿quién?, ¿el jarrón o la mujer?, porque no existe un referente inmediato, el jarrón aparece cuatro estrofas antes y la mujer dos antes, es la ambigüedad del sujeto en que recae la acción, se puede entender como uno u otro pero, a diferencia de la primera edición, el jarrón preside estas estrofas y se convierte en el sujeto.

La tercera parte, en la edición de 1923, es un recuento de los lugares en donde el alfarero ubica su creación; estará el prócer jarrón adornando una casa sencilla porque es de lodo y no de otra cosa; pero, por gustos y culturas, se tenderá a colocarlo en un palacio provinciano; lo que desde su punto de vista constituiría un desliz arquitectónico, pero también la oportunidad de que su creación llegue a grandes espacios. De tal forma hay cierta insinuación a la trascendencia que su obra debe tener; a su condición de creador capaz de romper esquemas y colocarse en la atmósfera deseada. Por su parte, la edición de 1979 muestra en este tercer momento un compendio de la singularidad de la obra del alfarero; es decir, el furor de las fiestas y la participación inherente de los jarros, de los cántaros y sobre todo de los “tiestos” que son “reloj de una solterona”, la utilidad de los objetos creados por el alfarero son primordialmente para la comunidad que lo guarda como artesano ineludible.

La última parte se caracteriza por cerrar el poema de la misma manera en que lo empieza; como dije anteriormente, es la conveniente reiteración del oficio de alfarero. Es un compendio emocional que hace énfasis en la labor del alfarero; ya no está en el artista, sino en el ser humano que crea y ve que su obra es capaz de transformar porque ella misma ha sido transformada.

Después de releer el poema, aquella constante idea de saberse creador y de procurar su obra, su inspiración, es paralela a lo que el poeta hace con el lenguaje. Las palabras son exquisitas dependiendo del contexto, en ocasiones pueden perder su valor, lo mismo es el lodo, dependiendo de la perspectiva nos puede servir porque se transforma.

En “Canción del alfarero”, la voz poética de Gilberto Owen tiene ecos de contemplación, abandono de los vínculos del mundo y urente conciencia que acepta su fatalidad. Es un ejercicio de admiración, necesario para la identificación propicia del poeta y del hombre como hacedor primigenio del lodo del pantano. El poeta y el alfarero confunden su creación en la vertiente espiritual que ofrenda tanto la ensoñación que abre las puertas para valorar el oficio del alfarero, como aquel, el poeta, cuyo material es la evocación de su origen, el barro.

Conclusión

La primera versión de “Canción del alfarero” es la más coherente; en ella el sentido sigue un hilo de delicada contemplación ante el oficio del alfarero. En contraste, la versión de 1979 rompe ese hilo y estropea de cierta forma la lectura. Por lo expuesto en el presente artículo se corrobora que el poema publicado en *La Falange* es la versión original, revisada por Owen. Por otro lado, se reconoce que la segunda edición es coherente, pero introduce otro tipo de sentir no justificado ni confiable, dado que no hay ninguna nota en la edición que explique las razones y criterios del cambio de estrofas.

Finalmente, no se pierde de vista que Gilberto Owen es un poeta de mucho valor, aunque sus primeros poemas sean de un tono provinciano son clave para conocer la evolución de su escritura. En su trayectoria como poeta, cada poemario es una etapa diferente, pero sus temas y la evolución y valoración consciente de cada verso son desprendimiento de lo que escribió con anterioridad.

Anexo

LAS DOS VERSIONES DE “CANCIÓN DEL ALFARERO”

1923

Mis dedos saben un conjuro
de Amor, Humildad y Alegría;

Mis dedos saben un conjuro
que alumbra la arcilla sombría,
y hace brotar al barro oscuro
la flor de la luz de la armonía.

Con mi sangre ardiente y bermeja
amasaré el duro terrón,
y modelará en él su queja
o su canción mi corazón.

Con un temblor de fé en mi mano
y en mi sien un soplo creador,
yo haré del lodo del pantano
un católico sahumador.

Sahumador de iglesia preclara
y de camposanto rural,
que retorcerá su plegaria
en espirales de copal.

Y el juguete del niño pobre
nacerá ¡cacharro sonoro
en cuyo vientre dará al cobre,
la ilusión, repiques de oro!

En mis bandejas policromas
vivirá el alma lugareña;
—choza y mujer, rosa y palomas,
y esta inscripción: *¡Viva mi dueña!*

Para la fiesta del cotarro,
de tahur, criolla y guitarra,
pondré mi atavismo en el jarro
que los labios besa y desgarra.

1979

Mis dedos saben un conjuro
de Amor, Humildad y Alegría;

mis dedos saben un conjuro
que alumbra la arcilla sombría,
y hace brotar al barro oscuro
la flor de la luz de la armonía.

Con mi sangre ardiente y bermeja
amasaré el duro terrón,
y modelará en él su queja
o su canción mi corazón.

Con un temblor de fe en mi mano
y en mi sien un soplo creador,
yo haré del lodo del pantano
un católico sahumador.

Sahumador de iglesia preclara
y de camposanto rural,
que retorcerá su plegaria
en espirales de copal.

...o en ellos, quizá urente y fiel
—¡loco de amor!-, llegue a encender
las rojas llamas del clavel
algún corazón de mujer.

Será nuestro el tibor exótico,
porque al decorarlo pondré:
por dragón, un blasón patriótico,
o una chinaza por musmé.

Reinará en la sala sencilla
mi prócer jarrón, que decora
mi fervor con la maravilla
de nuestra fauna y nuestra flora;

Y al mediodía, para que sea
como amanecer en frescor,
le daré el agua azul que orea
y aroma el cántaro de olor.

Y en un corredor de casona
de aldea, mis tiestos serán
reloj en que una solterona
cuenta los mayos que se van

....o en ellos, quizá urente y fiel
—¡loco de amor!- llegue a encender
las rojas llamas del clavel
algún corazón de mujer.

Será nuestro el tabor exótico,
porque al decorarlo pondré:
por dragón, un blasón patriótico,
o una chinaca por musmé.

Reinará en la sala sencilla
mi prócer jarrón, que decora
mi fervor con la maravilla

de nuestra fauna y nuestra flora;

(o en un desliz arquitectónico
tal vez lo ponga algún profano
de digno remate inarmónico
en un palacio provinciano....)
o alzaré su curva florida
en una extática alameda,
bajo la fronda ennoblecida
por un rumor de alas de seda;

y, —por la luna alucinante—
su gálbo, al borde del lago,
será el inmóvil consonante
del noble cisne girovago!

.....

Y no importa que nadie inquiete
por el que dió su corazón

Y el juguete del niño pobre
nacerá, ¡cacharro sonoro
en cuyo vientre dará al cobre,
la ilusión, repiques de oro!

En mis bandejas policromas
vivirá el alma lugareña;
—choza y mujer, rosa y palomas,
y esta inscripción: ¡Viva mi dueña!

Para la fiesta del cotarro,
de tabor, criolla y guitarra,
pondré mi atavismo en el jarro
que los labios besa y desgarrá.

Y al mediodía, para que sea
como amanecer en frescor,
le daré el agua azul que orea
y aroma el cántaro de olor.

Y en un corredor de casona
de aldea, mis tiestos serán
reloj en que una solterona
cuenta los mayos que se van ...

(o en un desliz arquitectónico
tal vez lo ponga algún profano
de digno remate inarmónico
en un palacio provinciano...)

o alzaré su curva florida
en una extática alameda,
bajo la fronda ennoblecida
por un rumor de alas de seda;

y —por la luna alucinante—
su gálbo, al borde del lago,
será el inmóvil consonante
del noble cisne girovago!

.....

Y no importa que nadie inquiete
por el que dió su corazón

a la humilde y jovial quimera
de alumbrar el negro terrón....

Yo iré sembrando en el pantano
la flor luminosa del Bien,
con un temblor de fé en la mano
y un soplo divino en la sién!

a la humilde y jovial quimera
de alumbrar el negro terrón...

Yo iré sembrando en el pantano
la flor luminosa del Bien,
con un temblor de fe en la mano
y un soplo divino en la sien!

Bibliografía

- Beristáin, Helena (1977), *Guía para la lectura comentada de textos literarios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (1989), *Análisis e interpretación del poema lírico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2001), *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa.
- Chávez Maya, Marco Aurelio (dir.) (2000), *Metepec, monografía de municipio*, México, Ayuntamiento de Metepec.
- García Barrientos, José Luis (1998), *Las figuras retóricas*, Madrid, Arco/Libros.
- Guevar Munar, Carlos (2001), “Musmé: la japonesa enamorada”, en *Historia del tango*, <http://www.elportaldeltango.com/historias/musme.htm>.
- Jakobson, Roman (1984), “Lingüística y poética” en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Ariel, pp. 347-395.
- Marre, Diana (2000), “Identidades excluidas en la construcción de identidades nacionales argentinas. Una propuesta para el rescate de las chinas de los márgenes de la nación”, <http://www.desafio.ufba.br/gt4-009.html>.
- Méndez Plancarte, Alfonso (1954), *Díaz Mirón, poeta y artífice*, México, Antigua Librería Robredo.
- Navarro Tomás, Tomás (1959), *Arte del verso*, México, Compañía General de Ediciones.
- Owen, Gilberto (1923), “Canción del alfarero”, en *La Falange*, núm. 6, septiembre, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 398-400.
- _____ (1953), *Poesía y Prosa*, México, Imprenta Universitaria.
- _____ (1957), *Primeros versos*, México, Gobierno del Estado de México.
- _____ (1979), *Obras*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 22-25.
- Peñaloza García, Inocente (2000), *¿Quiénes fueron los institutenses?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Pfeiffer, Johannes (2005), *La poesía, México*, Fondo de Cultura Económica.
- Quilis, Antonio (1964), *Estructura del encabalgamiento en la métrica española*, Madrid, Aguirre.
- Sheridan, Guillermo (2003), *Los contemporáneos ayer*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Valencia, Henoc (2000), *Ritmo, métrica y rima*, México, Trillas.
- Zavala Ruiz, Roberto (1991), *El libro y sus orillas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 4ª reimpresión de la 3ª edición, 2003.

Recibido: 23 de agosto de 2006
Aceptado: 24 de septiembre de 2006

Nilda Damaris Becerril Pérez es Licenciada en Letras Latinoamericanas por la Universidad Autónoma del Estado de México. Encargada del proceso de dictaminación de los libros que edita la UAEM, en la Dirección de Divulgación Cultural, Correctora de estilo en la Dirección General de Programación, Control y Normatividad de la Obra Pública del Gobierno del Estado de México. Becaria de proyecto de investigación la UAEM: “Luis Mario Schneider”.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Hernández Martínez, Margarita
Comunicación e identidades en Yawar fiesta de José María Arguedas: el festejo de las transformaciones
Contribuciones desde Coatepec, núm. 11, julio-diciembre, 2006, pp. 89-117
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101105>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Comunicación e identidades en *Yawar fiesta* de José María Arguedas: el festejo de las transformaciones

The problem of the communication and the
identities in “Yawar fiesta” of José María
Arguedas: the feast of transformations

MARGARITA HERNÁNDEZ MARTÍNEZ¹

Resumen: A la luz de algunos conceptos de Françoise Perus —especialmente el de poética narrativa— y de Mijail Bajtin —tipos de novela y cronotopo—, se analiza la novela *Yawar fiesta* de José María Arguedas. La premisa central radica en la demostración de que esta novela no se limita a exponer un conflicto entre indios y blancos, sino que presenta la confrontación entre numerosas visiones de mundo, las cuales se transforman notoriamente a lo largo del acontecimiento, de tal manera que la narración aparece como una unidad dinámica.

Palabras clave: José María Arguedas, *Yawar fiesta*, poética narrativa, Françoise Perus, Mijail Bajtin

Abstract: Using some of Françoise Perus concepts —especially that of narrative poetics— and Mikhail Bakhtin’s different types of novel and chronotope, this paper analyzes *Yawar fiesta*, a novel by Jose Maria Arguedas. The principal aim is to demonstrate that this novel does not only depict a conflict between indigenous and white people, but also presents the confrontation among several worldviews, which are visibly transformed along the narrated events, so the narration appears as a dynamic unit.

Keywords: Jose Maria Arguedas, *Yawar fiesta*, Françoise Perus, Mikhail Bakhtin

En la obra de José María Arguedas, *Yawar fiesta* desempeña un papel sumamente importante, pues responde a su esfuerzo por abarcar la totalidad de la nación peruana, consolidado con la publicación de *Todas las sangres* y culminado en *Zorro de arriba y zorro de abajo*. En este caso, confronta la

¹ Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: magy_h@yahoo.com

palabra autoritaria sobre el mundo indígena a través de la inserción de gran cantidad de puntos de vista, discusiones y diálogos entre los personajes, los cuales constituyen la estructura básica del texto y muestran que, a diferencia de lo que dice la crítica acerca de él y la novela indigenista (la cual, por cierto, estaba en proceso de oficialización mientras se escribían aquéllas), no intenta idealizar el mundo indígena ni rechazar las ideas extraídas de la cosmovisión occidental, sino mostrar el amplio espectro de posiciones y perspectivas frente al mundo que conforma tal país.

En este trabajo se demuestra que esta intención se encuentra plenamente lograda y, por ende, el tema de la novela supera el conflicto entre indios y occidentales, para situarse en un nivel de sentido más amplio, que abarca distintas posiciones y perspectivas de otros estratos sociales y, especialmente, de los individuos, de tal suerte que éstas se modifican, manifestando un proceso dialógico, a pesar de la apariencia monológica de la enunciación.

En efecto, dada la estructura de *Yawar fiesta*, en la cual se verifican escasas acciones y numerosos diálogos, así como múltiples aclaraciones del narrador, se ha recurrido al método de análisis propuesto por Françoise Perus, denominado *poética narrativa* (Perus, 2004), el cual parte de premisas que pueden identificarse en esta novela. En primer término, Perus aclara que este procedimiento resulta útil para textos poseedores de una estructura narrativa compleja, que sintetiza un esfuerzo verbal por transmitir y motivar reflexiones durante la actividad lectora. Para tal fin, el texto muestra imágenes de un mundo que, a pesar de parecer, en ocasiones, distante —sea por sus características, sea por su ubicación espacio-temporal— permite examinar y redefinir las relaciones que el lector sostiene con la realidad. En consecuencia, el examen textual realmente profundo debe considerar la experiencia de lectura; por tanto, necesita retomar su propuesta narrativa, desde el discurso del narrador y los personajes hasta los acontecimientos. De este modo, el texto consiste en una puesta en escena reflexiva de las implicaciones del acto narrativo; por ello, supone la transformación de las disposiciones y actividades del lector durante y tras el proceso de lectura. Esto significa, entonces, que el análisis literario radica en la figuración conjunta del acto de narrar y el acto de leer.

En segundo lugar, Perus discute un tema fundamental para la teoría literaria: generalmente se admite que la narración refiere hechos pasados protagonizados por ciertos personajes situados en un determinado tiempo y espacio, lo cual entraña el establecimiento de correlaciones entre las referencias espacio-temporales y las inferencias extraídas de los lazos entre los hechos, acciones y sujetos. Este entramado proporciona a los lectores las señales necesarias para deducir lo que *realmente* pasó, es decir, la *historia*, opuesta al *relato*, de acuerdo con los concep-

tos de Gerard Genette. Sin embargo, no hay historia fuera de relato, por lo que la lectura no se limita a su reconstrucción, desgajada de los procedimientos narrativos circundantes, sino que involucra un acto de conocimiento, sólo aprehensible desde el relato, pero que impulsa un movimiento lector que, como describe la teoría de la recepción, se encamina a concretar espacios indeterminados y llegar, por este medio, a la actualización de una lectura individual.

Finalmente, Perus asevera que estos procesos dependen principalmente de la voz narrativa, es decir, la instancia ficcional encargada de guiar la atención del lector y, por ende, regular su actitud valorativa sobre los diversos enunciados. En el caso de *Yawar fiesta*, el lector se encuentra frente a un narrador que, aparentemente, habla *desde afuera*, lo cual, para la narratología clásica, supone el desempeño de una función lógica, omnisciente, que conlleva la presencia de una conciencia transparente, conocedora de los hechos, acciones y personajes desde antes de comenzar la narración. No obstante, en *Yawar fiesta* el narrador va conociendo la historia mientras habla; así, ésta se figura en el acto enunciativo. Esto permite que aquél, el lector y los personajes se relacionen con los hechos de manera simultánea; ello significa, igualmente, conocer las posiciones y perspectivas de los personajes y confrontarlas con su contexto, lo cual cambia constantemente las perspectivas de todos los involucrados. De esta forma, el texto adquiere un dinamismo invisible para los métodos que se valen de determinados pasajes a fin de explicar figuraciones generales, pues tienden a salirse de los planteamientos textuales, mientras que la teoría de Perus se centra exclusivamente en ellos.

Partiendo de estos conceptos, este análisis procura un doble propósito: por un lado, examinar la poética narrativa de *Yawar fiesta*, enriquecida con algunos conceptos de Mijail Bajtin (1989), mediante el desmenuzamiento de las acciones que aparecen en la novela. Para ello, cada acontecimiento será seguido conforme se presenta en el texto, consignando y estudiando las implicaciones y sentidos que confiere al desarrollo de la novela. Por otro, se demostrará que, mediante una estructura que manifiesta y aclara las posiciones asumidas por los personajes frente a tales acontecimientos, la novela trasciende la mera narración de un conflicto entre indios y blancos. En estas condiciones, observaremos algunas de las múltiples innovaciones literarias contenidas en *Yawar fiesta*, así como una nueva forma de examinar el texto literario.

En el primer capítulo, el narrador presenta una introducción en la que describe varios universos de significado; es decir, las comunidades a las que pertenecen las diversas posiciones y perspectivas que confluyen en el territorio peruano, recorrido desde la costa hasta la selva. De esta manera se obtiene un panorama general, que abarca los cuatro distintos pueblos indios incluidos en la novela, los

mistis, los cholos y las autoridades; asimismo, esta caracterización sitúa al lector en el tiempo y el espacio, los cuales se particularizan y semantizan en el segundo capítulo. En éste, el narrador amplía y especifica los problemas de Puquio (no por nada el capítulo se llama “El despojo”) y la manera en que se configura la dimensión urbanística del pueblo: los ayllus se construyen alrededor del jirón Bolívar, única calle pavimentada y arreglada, en la cual viven los principales y que, generalmente, se describe como una serpiente que divide al pueblo (imagen que va más allá de la caracterización: los mistis, en más de una oportunidad, manipulan a los puquianos, de modo que, efectivamente, pueden llegar a separar el pueblo). Análogamente, se habla de la plaza —importante punto de encuentro de los pobladores— y las cumbres serranas, que rodean el asentamiento y que no tienen mayor importancia para los principales, además de entorpecer el camino hacia la costa; pero, para los indios, son los auki, poderosos integrantes de la Pacha, la cual funge como modelo de organización del universo, donde todos los elementos resultan importantes, pues se interrelacionan y complementan, de tal manera que en la Pacha se resumen el tiempo, el espacio y el mundo (Tekumumán, 2003: 120-125). De esta forma, el espacio de la novela no es nada sencillo, pues en él, como señala el narrador, se imbrican visiones distintas, ideas divergentes y numerosos problemas de interacción, que se modificarán y agudizarán conforme avance la trama.

A pesar de esto, resulta importante destacar desde ahora que, en la enunciación, contrariamente a la opinión general de la crítica, el narrador no enjuicia ni defiende nada (los primeros estudiosos, como Mario Vargas Llosa, consideran a Arguedas un reivindicador social del indio, un defensor de sus derechos y detractor de la discriminación que éstos sufren), sino que expone un proceso de transformación social sumamente complejo, pues no sólo se refiere a los polos extremos de la sociedad puquiana (indios y occidentales), también incluye sus matices (cholos, indios que viven en la ciudad y otros). Así, a través de aquélla, se observa cómo los choques y confrontaciones de diferentes visiones de mundo, al verse obligadas a convivir, reciben influencias mutuas y se proyectan en la organización de Puquio, mas nunca se hace una apología o censura de ninguno de los puntos de vista. Esta conducta se reitera en el resto de la narración, lo que significa un cambio importante respecto con otros textos de Arguedas: esta vez, el narrador no se involucra directamente en los hechos, sino que permanece en la posición tangencial detallada por Bajtin; se trata de un narrador que no participa en la acción, pero tiene sus propias opiniones, ya que articula el discurso a partir de sus recuerdos y experiencias, cuyo origen no se consigna dentro del texto. Así, por más omnisciente que parezca, los eventos y la estructura narrativa obedecen, en

concordancia con los planteamientos de Perus, a principios de organización que deben dilucidarse, a fin de comprender cabalmente al texto. Por otro lado, el narrador no pone más énfasis en las cuestiones indígenas sino en la cosmovisión occidental, lo cual también marca una diferencia con respecto a cuentos como “Los escolares” o “Agua”, donde aquéllas predominan en la composición. Empero, también tiene varios puntos de contacto con dichos textos, como se esclarecerá más adelante. Para comprobarlo, hecho este breve paréntesis, continuará el tratamiento y comentario de las instancias textuales.

En el tercer capítulo, el narrador se enfoca a la plaza de Puquio, donde los wakawak’ras tocan sus trompetas, que sirven de fondo a una gran cantidad de conversaciones. Los paseantes hablan, cada uno de su forma particular (registrada, como acostumbra Arguedas, en español, incluidas algunas palabras y estructuras gramaticales quechuas), sobre la corrida de toros verificada cada año para celebrar el *yawar punchay*, durante el cual ocurren, cada vez, más o menos los mismos eventos. Los indios también conversan sobre las reacciones experimentadas por los puquianos frente a éste: los hombres muestran su bravura y osadía en el ruedo, las mujeres lloran ante la posibilidad de enviudar, los mak’tillos se asustan con la música y los toros, mientras que los wakawak’ras no dejan de tocar, produciendo en sus compañeros el ánimo propicio para la fiesta. Cada uno tiene un rol peculiar en el *yawar punchay*, cuya realización determina el éxito de la fiesta. Estos comentarios hacen eco de una de las discusiones expuestas en *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (2000: 51-70): todos los pueblos celebran sus fiestas de manera análoga o paródica en relación con su organización social cotidiana. En este caso, resulta evidente que lo hacen de un modo semejante (en este aspecto, se marca una conexión con “Los escolares”, en cuyo inicio los niños juegan a efectuar las faenas que les serán asignadas cuando crezcan), ya que cada individuo actúa en aras del bien colectivo, pues en éste se encuentra la satisfacción de las propias necesidades. Este rasgo, reiterado constantemente en el texto, contrasta con otros acontecimientos que veremos más adelante, relacionados con la manera en que los principales celebran sus triunfos personales.

Volviendo a la narración concurrente en la plaza de Puquio, otros diálogos manifiestan que no todas las personas comparten la opinión de los indios: los principales, quienes ya tienen un juicio bastante negativo al respecto, afirman que la incesante música de los wakawak’ras “parece de panteón”² y “friea el ánimo”, en tanto que las señoras opinan que “es odioso oír esa tonada”, especialmen-

² Esta cita de la novela, como las sucesivas, proviene de la edición de *Yawar fiesta* citada en la bibliografía. Para evitar repeticiones excesivas, no coloco todas las referencias parentéticas.

te la tocada por Maywa, a quien consideran el peor de los trompeteros. Estas afirmaciones, completadas por la del vicario, para quien las canciones del festejo son “música del diablo”, permiten ver que, lo que es agradable y festivo desde un punto de vista, resulta sórdido y escandaloso desde otro, consecuencia lógica de la divergencia entre las visiones de mundo existentes entre las dos comunidades. Que éstas se vean obligadas a interactuar no significa que sean capaces de comprenderse, pues sus posiciones y perspectivas no se han impregnado la una de la otra, por lo tanto, no se ha establecido un discurso común, un diálogo vivo entre ambas formas de pensar.

Mientras el narrador expone estos puntos de vista, los diálogos manifiestan que durante el año en que se ejecuta la acción (el cual, por cierto, no está especificado) la fiesta será diferente, porque los indios quieren capturar al Misitu —un peligroso toro marcado por su origen divino, que ha vivido durante años en la sierra— y llevarlo a la plaza para ser toreado el veintiocho de julio. Este deseo implica la competencia entre los indios pichk’achuri y los k’ayau, pues los primeros, los más valientes, siempre triunfan durante las lides de dicha festividad. Así, si los k’ayau logran sacar al toro de su querencia, habrán superado a los demás y serán los mejores. De esta manera, el lector se encuentra, por un lado, ante la repetición de un ciclo de celebraciones anual y, a la vez, ante la posibilidad de que algo ocurra de manera diferente.

Por estas razones, en el cuarto capítulo, el narrador refiere que los varayok’ de los cuatro ayllus y don Julián, un rico hacendado del pueblo, se reúnen para conversar sobre el Misitu. Desde el punto de vista de aquéllos, nadie podrá atraparlo: antes el toro destriparía a quien lo intente, aunque fuera el principal, pues tiene gran afecto por la sierra, su lugar de nacimiento. Empero, como algunos se oponen a esta postura y piensan que existen posibilidades de conseguirlo, don Julián regala el Misitu al ayllu, asegurando que lo traerán “arrastrando como perro”, es decir, el triunfo sobre el toro será tal que lo rebajarán a una bestia cualquiera, lo cual delata que él ve el problema de un modo muy diferente al de los indios: no comprende ni el origen legendario atribuido por los demás ni el funcionamiento de la Pacha, en la cual todos los elementos están profundamente enlazados; sólo lo concibe como un animal de caza difícil, cuya obtención indica el poderío de los humanos frente a la naturaleza.

Líneas después, el narrador recurre a las reacciones de los pobladores ante la noticia: don Pancho, el tendero, se alegra mucho, por lo que regala aguardiente a los varayok’; en tanto, los principales se molestan e insisten en que, de traer al Misitu, habrá una “gran pelotera” en la plaza. Al mismo tiempo, evocan la decisión y tenacidad de los indios, en especial en momentos tan difíciles como la

construcción de la carretera a Nazca, efectuada en el curso de veintiocho días. Esta acción recuerda, por un momento, el principio del tercero incluido típico de la cosmovisión indígena, el cual supone la ausencia de un maniqueísmo tajante, pues nada ni nadie es absolutamente bueno ni malo, sino que contiene ambas actitudes: como explica Tekumumán (2003: 21-25), todas las cosas son verdaderas, en tanto se conforman con su naturaleza; falsas, dados los aspectos que se apartan de la norma, e inciertas, puesto que su existencia implica una modificación constante. Esto resulta interesante, pues indica que, al expulsar las polaridades, el contenido de la novela supera el pleito entre indios y blancos consignado con frecuencia por la crítica y señala que, en ocasiones, inconscientemente, los principales pueden pensar como los indios y no verlos sólo como seres inferiores. Volviendo a la narración del acontecimiento, las mujeres de los principales se horrorizan ante la idea de atestiguar, por enésima ocasión, la celebración del *yawar punchay*, que ellas, como otros personajes, consideran bárbara, sangrienta y, para colmo, pagana, consideración inadmisible dentro de su universo de representación y que evidencia su ignorancia frente a las tradiciones indígenas y su propia religión, poseedora de una buena dosis de elementos ultrajantes y sanguinarios. De esta manera, se vislumbra que cada quien, de acuerdo con su espacio de experiencias frente a las fiestas por venir, sostiene una opinión que cambia (de modo ligero hasta ahora, más acentuado conforme suceden los acontecimientos) al entrar en contacto con los demás.

Posteriormente, el narrador se traslada a las relaciones entre los k'ayau, reunidos en la plaza para escuchar al varayok', quien les dice que todos deben acudir a la sierra para atrapar al Misitu, no sólo para establecerse, mediante su triunfo, como los mejores, sino también para asustar a los principales, mostrando su valentía e inteligencia. El narrador interrumpe brevemente esta secuencia para hablar de los chaupi y k'ollanas, los cuales se mantienen al margen de la competencia, porque los primeros son los artesanos más destacados y, los segundos, albañiles y danzantes, actividades no relacionadas con el *yawar punchay*, salvo la danza, que resulta tan fascinante que gusta a los principales: otra vez es visible que, si hay diferencias entre los indios y los occidentales, se deben a sus posiciones y perspectivas frente al mundo, no a sus distancias raciales y económicas. Esta celebración evidencia que no se trata de un conflicto entre opresores y oprimidos, pobres y hacendados o civilizados y bárbaros, sino entre distintas posiciones y perspectivas que no han aprendido a comunicarse. Estos problemas se ejemplifican a la perfección en las secuencias siguientes, en las cuales don Julián discute (e incluso apuesta) con don Pancho, pues aquél cree que los indios no

llevarán al Misitu a la plaza, demostrando que lo ha regalado al ayllu para desafanarse de él; mientras, el comerciante asegura que los indios son capaces de hacerlo.

En tanto, el subprefecto, proveniente de Ica, una ciudad costeña, escucha las referencias de algunos principales, quienes relatan cómo han sido las corridas de otros años: los capeadores, la mayoría de las veces inexperimentados, se lanzan al ruedo con el toro, el cual los ataca libremente, mientras los indios le lanzan dinamita, a fin de herirlo y debilitarlo. El subprefecto piensa que esto constituye una salvajada, pero siente curiosidad. De este modo, su opinión, firme al principio, se escinde, pues, aunque otros costeños presentes en Puquio insisten en los matices *incivilizados* de la fiesta, el ansia de conocimiento se impone. Sin embargo, nunca obtiene una visión completa de lo que está por ocurrir, pues sólo tiene contacto con una cosmovisión, la occidental: la indígena permanece negada a sus ojos. Al no comunicarse con ella, su perspectiva de las celebraciones se distorsionará lentamente. Al mismo tiempo, su punto de vista recibe la influencia de las presiones ejercidas por el gobierno costeño que se explicarán más adelante, por lo que no puede acceder a una aprehensión cabal de los sucesos. Así, es posible ver que la opinión de este personaje, como la de los demás, no se orienta por un rechazo o aprobación a ultranza, sino que está saturada de innumerables matices. Empero, la imagen final del capítulo muestra que ninguna de las discusiones detiene los preparativos para la fiesta, aun frente a los *mistis* y sus concepciones.

En el quinto capítulo, el narrador alude a un acontecimiento crucial para el desarrollo de la novela: el subprefecto recibe una circular del gobierno limeño, en la cual se prohíbe el acceso a los capeadores indios a la corrida; si se desea llevarla a cabo, habrá de contratarse un torero de la ciudad, con la suficiente experiencia para entretener al público sin exponer la vida de nadie. El origen de la circular y la solución que propone al problema de las corridas evidencia los obstáculos de comunicación entre las posiciones y perspectivas que he mencionado reiteradamente: en Lima, nadie conoce la sustancia de las tradiciones puquianas, por lo que es imposible opinar de manera congruente. Para los indios, el *yawar punchay* consiste en una fiesta en la cual la sangre y la muerte desempeñan un papel determinante: ellos mismos llevan a los toros serranos a la plaza, por lo que tienen derecho a lidiar con ellos hasta morir. De hecho, es un honor hacerlo de esa forma, pues la sangre vuelve a la tierra, fortaleciendo los vínculos del ser humano con la Pacha.

En consecuencia, los principales (la mayoría de ellos, en el *corpus* de Arguedas, no son más que indios adinerados y poderosos, que reniegan de su origen, por lo cual desprecian a los indios; mas, al mismo tiempo, los entienden) reaccionan, en un inicio, con protestas y negativas, especialmente al recordar las peculiaridades

de la fiesta de ese año. Sin embargo, persuadidos por don Demetrio, uno de los mistis más poderosos, obedecen, calificando la corrida como “deshonrosa”.

Por ello, celebran en el billar, en donde don Demetrio emite un acalorado discurso, en el cual lamenta la necesidad de ceder a “los deseos de puquianos atrasados” para mantener la paz en el pueblo, pues propicia que todos vivan en la mayor incivilidad. La solución para este obstáculo reside en la colocación de autoridades “que vengan a enseñarnos y estén resueltas a imponer la cultura del extranjero”, con las reservas que amerita, pues “toda buena costumbre la echan a perder aquí”. Esta declaración, resultado de concebir al mundo desde la perspectiva occidental, divide a los principales entre don Pancho, quien guía un grupo pequeño que termina por desintegrarse, y don Demetrio, quien, al provocar miedo en los demás, gana adeptos fácilmente. Al subprefecto no le interesan los problemas generados por la circular: está contento, pues cree en todo lo que dice el principal, sin darse cuenta de su trasfondo zalamero. Don Pancho, en tanto, disiente; para él, todavía cercano a sus orígenes, no puede haber corrida sin sus elementos esenciales, pues se perdería la tradición, lo cual sería motivo de burlas: consistiría sólo en un “torerito” lidiando con un “novillo”, en lugar de los indios valientes luchando contra un toro serrano, único tributo real que puede ofrecerse a la Pacha. Al mismo tiempo, critica a los “adulones” y “maricones” que están de acuerdo con el subprefecto sólo para quedar bien. Estas discrepancias motivan un escándalo en el billar, que culmina cuando don Pancho vacía su vaso en la cara de don Demetrio, razón por la cual lo llevan a la cárcel. En ella, contrasta inmediatamente su condición de misti con la de los demás presos, hombres pobres, acusados injustamente de robo y violación.

Esta escena resulta relevante porque consigna las diferentes opiniones de los principales, en las cuales se proyecta que, a pesar de su propia postura frente al *yawar punchay*, se ven enormemente influidas por factores como el favor del subprefecto y don Demetrio y el papel tangencial que juegan en la organización de la festividad. De esta manera, se observa cómo su apoyo a la circular depende de la esperanza de recibir mayores ventajas individuales frente al subprefecto, sin relacionarse con la actividad colectiva. Este detalle se acentúa en la secuencia anterior, en la cual los principales persisten en la búsqueda de un bien individual. Esta falta de cohesión entre los miembros de su comunidad ocasiona, al final, el encierro de don Pancho. Asimismo, permite atisbar que, dada la incapacidad de los mistis para ponerse de acuerdo, es más probable que los indios logren su objetivo y el *yawar punchay* se efectúe, como finalmente ocurre, al mismo tiempo que demuestra la imposibilidad de caracterizar de manera maniquea los estratos sociales: ni todos los principales aparecen perfectamente malos ni todos los

indios son buenos salvajes. Así, la situación narrativa comienza a mostrar sus múltiples caras.

Tras el encarcelamiento de don Pancho, el narrador retorna a los mistis, mientras acuerdan respetar incondicionalmente las órdenes de la subprefectura. Sugieren comunicar su decisión al pueblo a través del cura, a sabiendas de que, a menos que la situación se les presente de forma menos agresiva, los indios no aceptarán la resolución sin oponer resistencia. De esta forma, el vicario deberá decirles que la corrida representa una ofensa inadmisible contra Dios, pues, al destruir la vida, glorifica al diablo. Este pretexto constituye una evidente resonancia de la opinión de las mujeres de los principales respecto al *yawar punchay*, en la cual se subraya el supuesto paganismo de los indios, al tiempo que resalta la doble moral característica de las sociedades carentes de un puente entre las diferentes visiones de mundo que la conforman: una persona que, se supone, representa a Dios en la Tierra, miente *piadosamente*, a fin de vencer las herejías de los demás. Por otro lado, los principales rompen con el orden social para apoyar una causa con la que no están de acuerdo. La comunicación se obstaculiza aun más: a través de estas estratagemas, nadie sabe, de manera cabal, el origen y las consecuencias de sus opiniones ni siquiera es capaz de dilucidar y externar lo que piensa en realidad. De esta forma, los conflictos en torno a la corrida de toros se enredan más, al grado de que no se observa ya, en un nivel profundo, un problema entre indios y occidentales, sino entre individuos con su propia experiencia, visión de mundo y motivación.

De vuelta a la narración del acontecimiento, don Demetrio propone la redacción de un telegrama para agradecer a las autoridades limeñas su atención al problema de la violencia en Puquio, pues demuestran su disposición a otorgar “protección al indígena desvalido y de retrasado cerebro”. Los principales firman con desgano, lo cual supone que no concuerdan con él; únicamente desean complacer al principal porque es más poderoso que ellos y puede influir sobre su futuro individual. Las líneas redactadas por Demetrio, por su parte, resultan osadas para venir de un misti que convive cotidianamente con los indios: sabe que no son desvalidos ni retrasados, sin embargo, apoya el discurso oficial para halagar a las autoridades. De nuevo se verifica el juego de espejos y mascaradas visto constantemente hasta ahora, forjador de una imagen falsa, basada en meras palabras, del *yawar punchay*, cada vez más alejada del significado atribuido por los indios.

Mientras esto ocurre, el subprefecto conversa con el sargento. Ambos sostienen que el pueblo es feo y triste: su cielo, cantos, tradiciones y hasta su desolladero resultan deprimentes; sus principales son traicioneros y zalameros, pero deben tolerarlos para mantener a raya a los indios. Momentos después, ordena que

don Pancho sea llevado a su presencia. Éste refuta las afirmaciones del subprefecto, diciéndole que Puquio le parece así porque no lo conoce: para amarlo, debe ponerse en el lugar de los indios, quienes se apropian del *yawar punchay*, representando, de esta forma, al pueblo verdadero. Así, este principal, por un lado, resume el punto de vista que parece querer transmitir Arguedas a través de su novela: antes de juzgar algo, se precisa conocerlo a fondo, más allá de lo que es dicho por otras personas o reflejado en la imagen construida por la memoria cultural a lo largo de los años. Por otro lado, aparece ante el subprefecto como un principal distinto, no sólo dedicado a adularlo y engordar a sus expensas. No obstante, la honestidad de don Pancho no cambia su postura; incluso, la torna más agresiva: asegura que Puquio es “un pueblo lleno de zánganos”, del que “nada bueno sale”. Lo juzga, entonces, desde su perspectiva costeña y el discurso oficial con que, seguramente, fue aleccionado en Ica, olvidando lo poco que ha aprendido en Puquio, pues, al no convivir con sus gobernados, él mismo se ha negado la adquisición de mayores experiencias. Por estas razones, el subprefecto reafirma que no habrá ninguna corrida y amenaza a don Pancho, pues no quiere que los indios se alboroten a causa de la prohibición. Le devuelve temporalmente su libertad mas, al salir del edificio, ordena al sargento que le dispare. Éste se niega, motivando la rabia del subprefecto, la cual se verbaliza ante el retrato del presidente, quien está tanto en la pared como al frente de la nación, pero no sirve para nada, pues ignora las dificultades de concretar los planes que urde desde su escritorio.

En el séptimo capítulo, el narrador salta fuera de los acontecimientos relativos al *yawar punchay* y se enfoca en la llegada de los lucaninos a Lima. Mediante los indicios textuales, puede inferirse que se trata de un tiempo anterior al de la narración. Desde este marco, se describe la aspiración provinciana de acceder al territorio capitalino, pues ahí pueden obtenerse la riqueza y el poder inalcanzables en el pueblo. No obstante, ya que no existen vías de comunicación, resulta difícil viajar allá. Por otro lado, dada la escasa cantidad de serranos que se mudan a la ciudad, éstos no tardan en aculturarse, tanto que, cuando retornan a su lugar de origen, no pueden reintegrarse a la estructura social, pues muestran presunción ante lo visto y oído o los demás los observan con suspicacia. Empero, si se quedan en Lima, adquieren fama de indios tontos, pues recuerdan (y hasta ejercen) con nostalgia las tradiciones y cantos del pueblo. Paradójicamente, se burlan de los serranos recién llegados, aunque, después, los ayudan a hallar un lugar en la sociedad citadina. Así se reiteran algunos comportamientos indígenas verificados en páginas anteriores: por una parte, les agrada trabajar en comunidad, por otra, su posición y perspectiva frente el mundo, al entrar en contacto con otras, cambia

sustancial, aunque no esencialmente, pues les preocupa preservar sus costumbres, a pesar sus modificaciones. De esta manera, puede aseverarse que, al igual que los occidentales aparecidos en la novela, los indios no tienen una cosmovisión inmóvil, sino que se expande al contactar otras. Esto brinda otra perspectiva frente al *yawar punchay*, que se comprobará en capítulos ulteriores: si bien éste representa un punto fijo alrededor del cual se construyen sinnúmero de acciones, se trata de un punto en lenta transformación. Análogamente, es posible ver, entonces, que esta novela no está construida, en modo alguno, sobre imágenes estáticas: el conjunto evoluciona en el transcurso de la trama.

Volviendo al narrador y a los hechos, para resolver las complicaciones del transporte hacia la ciudad, los principales y las autoridades alientan a los indios a construir una carretera que comunique Puquio con la costa. Además de enumerar las ventajas de tal edificación, añaden que los coracoras quieren hacer un camino entre su pueblo y Nazca. Deseosos de mostrar su capacidad, los puquianos reciben gustosos el apoyo de la comunidad: en la iglesia, el vicario halaga la generosidad de sus planes, mientras, los principales les proporcionan material y aguardiente; en tanto, el pueblo aporta la dinamita necesaria para abrir la sierra y, de paso, el ambiente festivo necesario para animar a los obreros. De esta manera, se trabaja arduamente durante el día y se celebra con cantos y bailes por la noche, a pesar de que deben descansar “bajo las estrellitas tristes”, pues nadie les ofrece refugio nocturno. No obstante, cumplen con su objetivo. El veintiocho de julio se inaugura la carretera con el paso de un camión ocupado por los dieciséis *varayok*. A pesar del triunfo, las pérdidas no faltan: los indios ruegan en la iglesia por las almas de cinco indios fallecidos en la dureza de las faenas. Sin embargo, han conseguido demostrar que son los mejores y pueden trabajar en beneficio de su pueblo.

En Lima, agradablemente sorprendidos, las personas y los periódicos hablan de la proeza de los puquianos. La construcción de carreteras no tarda en ponerse de moda y, más tarde, en convertirse en una obligación de los indios y un pretexto para su explotación. En tanto, en Puquio, a pesar de la resistencia de sus altas cuestras, los camiones van y vienen. La costa se llena de serranos, quienes no habían bajado durante siglos. A pesar de ello, los puquianos no pierden sus fiestas, aunque cambia la forma de celebrarlas. Para evitar el decaimiento definitivo de los festejos y preservar la cultura, surgen asociaciones de serranos, como el Centro Unión Lucanas. Éste es, inicialmente, un equipo de fútbol; posteriormente, un centro cultural deportivo. Su nueva configuración se debe al fervoroso discurso de un joven *cholo*, Escobar, quien afirma que el grupo debe, además de fomentar la salud de los serranos a través del deporte, organizar actividades cultu-

rales y defender a los indios, ya que “tenemos los ojos abiertos y la conciencia libre”. Bajo estas consignas, los puquianos humildes se unen rápidamente al Centro. Sin embargo, los mistis los rechazan, calificándolos de “cholos metiches”.

De esta manera se manifiestan la diversidad de visiones de un solo evento y, al mismo tiempo, las reacciones desencadenadas por estas nuevas formas de pensar. El actuar de los personajes está determinado por diversas circunstancias: los indios, de acuerdo con su cultura, compiten entre ellos para saber quién es el mejor y, por ende, el más capacitado para mandar, a fin de que su comunidad se armonice con la Pacha y con la sociedad en permanente constitución en la cual se desenvuelven; los poderosos, acostumbrados a sacar ventaja de los demás, aprovechan el entusiasmo de la visión de mundo de los indios para beneficiarse; finalmente, los cholos, entre ambas posturas, se alegran por las capacidades de su pueblo y buscan obtener ventajas para él. Sin embargo, resulta muy curioso el discurso de Escobar: para él, vivir en Lima significa abrir su consciencia, señal de que se ha dejado avasallar por las ideas progresistas de mediados del siglo xx: la cultura india, aunque pintoresca (ello justifica la organización de actividades culturales), resulta primitiva y oprime a los indios. Por tanto, necesitan ser protegidos, aconsejados, defendidos de sí mismos e introducidos a la cultura ciudadina, en la cual las cosas son justas y conducen al progreso. Curiosamente, estos matices ideológicos constituyen una rara inversión de la consideración del mundo indígena como el paraíso perdido y la cultura moderna como la detractora de la humanidad, que impregna, aun en nuestros días, la historia oficial de los países latinoamericanos. Tanto esta trasgresión como la idealización de las culturas precolombinas están dadas, análogamente al pensamiento del subprefecto de Puquio, por la falta de comprensión de los universos de significado y la influencia de otras ideas, como se verá en las siguientes secuencias.

Un día, los integrantes del Centro se enteran de que la corrida de toros del *yawar punchay* ha sido prohibida por las autoridades limeñas. Posteriormente, reciben un telegrama del alcalde de Puquio, en el cual se les pide que contraten un torero, pues quieren llevar a cabo la fiesta bajo las nuevas reglas. A pesar de su consternación, deciden prestar su ayuda, ya que quedarían bien con el gobierno y el Centro adquiriría prestigio. Para tomar dicha determinación, los personajes se enfrascan en discusiones y debates. El último de ellos, emitido por Escobar, frente a la fotografía de José Carlos Mariátegui, reafirma el seguimiento que piensan dar de su doctrina y postulados. Al terminar el discurso, entusiasmados, los miembros del Centro cantan. Esta escena reviste una gran riqueza de elementos contradictorios que ilustran la curiosa postura de los cholos mencionada líneas arriba: unen, al mismo tiempo, el marxismo de Mariátegui con la ambición de que Cen-

tro sea una asociación importante, apoyada por el gobierno y, a su vez, se reúnen de una forma que revela, sin lugar a dudas, su origen indígena, pues dialogan y discuten sus puntos de vista para, cuando ya están de acuerdo, cantar. El canto se presenta en cada acontecimiento importante de la vida de los indios, por lo que no puede desprenderse de la decisión tomada por los jóvenes del Centro.

En contraste con estas escenas, el narrador devuelve la trama a Puquio, en donde los varayok' animan a los k'ayau a ir en busca del Misitu, como si no se hubiera prohibido nada. Nuevamente, pase lo que pase, no podrán detenerse los preparativos del *yawar punchay*.

En el octavo capítulo, el narrador salta fuera del acontecimiento, pues describe el origen del Misitu, quien nace, ya adulto, de una tormenta en una laguna, cuando "todos los ancianos de la puna eran aún huahuas"; es decir, niños. Desde entonces, corre "por los k'eñwales del Negrumayo [el río de la localidad], donde hizo su querencia", la cual defiende con encono, por lo que ningún indio se atreve a acercársele. Por estas razones, las mujeres, al ver a los concertados decididos a internarse en la sierra, lloran "como si fueran a la muerte", mientras éstos, acobardados, beben cañazo. Don Julián, en tanto, los alienta, mostrándose como el más valiente (lógicamente, puesto que es el principal). De esta forma, se dirigen a la quebrada, desde donde se desprende un grito extraño. Los concertados creen que se trata del alma del Misitu, llorando por aquellos que morirán por su culpa; no obstante, don Julián no les cree. Así, se observa la contraposición de las dos visiones de mundo, además de la manera en que se emprende una misma acción bajo distintas motivaciones: los vaqueros quieren atrapar al Misitu por una razón que en nada se asemeja con la de don Julián, quien, de todos modos, no cree que sea posible arrastrar al toro. Desde su punto de vista, si no consiguen hacerlo, quedará demostrado que es el mejor principal, pues posee al animal más bravo de la sierra. Esta consideración resulta muy semejante a las competencias de los indios, lo que indica que, a pesar de las diferencias, existen vínculos significativos entre ambas.

Ante estos acontecimientos, la noche es una larga espera, en la que el canto extraño interrumpe el silencio. De pronto, aparece el Misitu. Don Julián corre hacia él, mas sus vaqueros escapan. El Misitu huye y don Julián enfurece ante la actitud de sus acompañantes. Esto se explica porque él no tiene en mente la dimensión mítica representada por el toro, inolvidable para todo aquel que piense como los indios. En respuesta a su rabia, se emborracha y proclama que el Misitu es suyo y que él lo atraparé, olvidándose del regalo que ya había hecho al ayllu y de su significado para la comunidad.

Posteriormente, el narrador vuelve a saltar en el tiempo. Los k'oñanis esperan el regreso de don Julián. Al volver, todavía ebrio y enojado, dice a los indios

que el Misitu se quedará en la sierra y ellos lo cuidarán. Empero, escuchan que don Julián se lo regaló a los k'ayau, por lo que ofrecen ruegos y plegarias al taita Ak'chi para protegerlo, en caso de que vayan a buscarlo. No obstante, el varayok' de K'ayau ofrece sus ruegos al auki K'arawasu, el más poderoso, para que le permita llevar al Misitu a la plaza el veintiocho. Mientras tanto, el toro sigue en su querencia, ajeno a todas las discusiones generadas en torno a él.

Estas plegarias resultan fundamentales para comprender la importancia del Misitu en las festividades: todos los seres son considerados vivos e integrantes de la Pacha, organizadora de la actividad humana, por lo que existen jerarquías en ambos universos de representación. Los auki, encarnados en las enormes sierras puquianas, representan la mayor autoridad en la Pacha. Por ello, los indios les ofrecen sus rezos, pero también sus sacrificios. Como se verá en acontecimientos posteriores, el *yawar punchay* se conecta directamente con ellos, pues una de las partes fundamentales de la corrida radica en que éstos la vean desde las alturas, para atestiguar cómo la sangre, tanto humana como animal, retorna a la Pacha.

Mientras esto ocurre, en el noveno capítulo el narrador refiere que los vecinos regalan un caballo al subprefecto para que no ordene pegar la circular en la calle, a fin de evitar alborotos entre los indios. En tanto, el Centro avisa que contratará al torero. Nuevamente, el subprefecto y los principales se reúnen. El primero insiste en que debe cumplirse estrictamente con la circular, so pena de recibir un castigo severo. Don Julián, mientras tanto, vuelve a enfurecerse. Su lunar negro, a través del cual los indios creen que le entra el demonio al cuerpo, denuncia la hipocresía de los principales “mujerados”, que siguen mostrando respeto a las nuevas reglas de la corrida aunque, en el fondo, las rechacen. A la vez, se burla de los indios, pues admite que regaló al Misitu porque nadie podrá sacarlo del monte.

Durante la conversación, se revelan las intenciones reales del subprefecto: no le interesa el supuesto salvajismo del *yawar punchay*, sino cumplir con la circular porque quiere acceder a un mejor porvenir político en Ica. Tomando esto en cuenta, para asegurarse de que los principales realmente lo apoyan, les pide dinero prestado. Éstos acceden de mala gana, arrepintiéndose de sus mentiras y adulaciones. No obstante, volviendo a la corrida, sugieren permitir que los preparativos fluyan y aparecer el día de la fiesta con el torero, sin dar tiempo a que los indios reaccionen; mas hay algunos inconvenientes: por ejemplo, éste podría negarse a lidiar en la enorme plaza de Pichk'achuri. Para solucionarlo, piden al vicario que convenza a los indios de construir un ruedo más pequeño, argumentando que, con menos espacio, se medirá mejor la legalidad de la competencia.

Estas palabras confirman que, efectivamente, la única manera de mantener a los indios tranquilos, desde su óptica, consiste en no difundir la información sobre las prohibiciones, así como el juego de doble moral al que se presta el vicario.

Tomadas estas resoluciones, los mistis salen del despacho y discuten por el dinero para el subprefecto. Las cantidades para el préstamo que cada uno asigna, de acuerdo con sus capacidades, destacan que no todos tienen las mismas posibilidades económicas, lo cual determina su relación con otros principales. Empero, esto no evita que se echen en cara sus adulaciones vacías, así como la cobardía mostrada frente a don Julián. Así, cada uno tiene una diferente perspectiva, de acuerdo con su posición como principales, pero coinciden en sentirse rabiosos por la situación, además de creer que dominan al pueblo aunque, en el fondo, saben que don Julián es el más importante. De cualquier manera, esta secuencia vuelve a confirmar que el lector no se encuentra ante un choque entre indios y blancos: también existen enfrentamientos entre los individuos, lo cual impide generalizar clasificaciones maniqueas sobre unos y otros.

La narración se traslada, momentáneamente, a las actividades del Centro Unión Lucanas. Los miembros contratan a Ibarito II, torero español venido a menos radicado en Lima que detesta torear en la sierra, pues ya conoce la bravura de sus toros y no está dispuesto a exponer su vida. Esta afirmación manifiesta otro plano de las diferencias de perspectiva en torno a la tauromaquia entre los indios y el ibérico: para éste, es un arte que debe permanecer bajo control; para los indios, una ofrenda para la Pacha. Por ello, Ibarito, al igual que los occidentales de la novela, considera el *yawar punchay* una barbaridad. De cualquier manera, los del Centro, aunque conocen el problema, lo animan, diciéndole que, si accede, será depositario de la “sagrada misión de sustraer a los indios de sus demoníacas costumbres”. Por otra parte, el éxito de esta empresa les aseguraría el apoyo del gobierno, además de que dejarían en ridículo a don Julián, pues, enterados sobre el asunto del Misitu, opinan que Ibarito podrá lidiar con él. Así, siguen proyectando ideas ajenas, pero convenientes, pues les permitirían obtener autoridad.

Mientras tanto, el narrador señala que el vicario trata de persuadir a los *varayok'* para impedir la corrida, añadiendo a los argumentos expuestos al principio de la novela la posibilidad de que el Misitu base su fortaleza en el hecho de ser la encarnación de un demonio. Los alcaldes no comprenden sus razones, pero quedan convencidos de construir una plaza más pequeña, con la finalidad de que sólo capeen los indios más experimentados y, así, favorecer la competencia y complacer más a los *auki*, pues sólo verán a los mejores. De este modo, se observan, otra vez, divergencias de perspectiva ante el mismo evento, así como la ma-

nera en que pueden manipularse las ideas de una visión de mundo mediante su conocimiento profundo. Es evidente que, gracias a su convivencia con los indios, el vicario los comprende y sabe cómo hablarles para que le crean. De esta manera, no sólo puede juzgarse una cosmovisión al entenderla: también se puede jugar con ella y modificarla de acuerdo con un horizonte de expectativas distinto.

Así, llega el veinticinco de julio y comienza la narración del décimo capítulo. El *varayok'* de *k'ayau* encomienda a su pueblo al *auki K'arawasu*, pues necesitará su protección para arrastrar al *Misitu*. El *auki*, en tanto, le garantiza que sus indios podrán capturar al toro, por lo cual él estará orgulloso y los observará con atención durante el *yawar punchay*. Esta breve conversación reafirma que las festividades del veintiocho han sido profundamente malentendidas, pues, al verse desde el punto de vista de la *Pacha*, lejos de ser una celebración de la muerte, representan una fiesta de vida, en la cual todos los elementos están presentes y participan. Por ello, luchar contra ella va mucho más allá de la prohibición de la corrida de toros, puesto que posee otros elementos importantes —aunque menos escandalosos, como el paseo de antorchas de los escolares y la danza de las tijeras. Mientras esto ocurre, los *k'ayau* van a su “*placita*” para conversar, escuchando, atemorizados, a los *wakawak'ra*, quienes les recuerdan la próxima presencia del *Misitu*. Al caer la tarde, ordenan que las mujeres y los niños se recluyan en sus casas, pues sólo los hombres podrán ir a buscar al toro.

Simultáneamente, en la cárcel, don Pancho suplica a los guardias que lo dejen ir a ver a los *k'ayau*. Incluso habla con el sargento, pero éste le indica que no puede ayudarlo. De cualquier manera, conversan. Don Pancho insiste en que no debe cancelarse la corrida, pues eso, lejos de ayudar a los indios, sería apoyar el acuerdo entre los poderosos para respaldar las intenciones desviadas del subprefecto. Por segunda ocasión, el principal resume una visión más prudente del problema. Tras un breve juego de baraja, don Pancho pide al sargento que lo encierre en el cuarto de los artículos de limpieza, porque le duele oír a los *wakawak'ra* y no poder asistir a la fiesta.

El narrador vuelve a los *k'ayau*, quienes bordean el riachuelo, animados por la música. En el camino se encuentran con don Julián, quien, malhumorado, les regala medio quintal de trigo. Ellos se lo agradecen y siguen su camino, pero aquél regresa al pueblo. La gente se asusta al verlo, pues sabe que si los *k'ayau* atrapan al *Misitu*, éste se enojará. No obstante, el *varayok'* acude a la plaza y dirige un discurso a su comunidad. En él expresa que nadie sabe si los *auki* permitirán la presencia del *Misitu* en la corrida, por lo que sólo pueden ir a buscarlo, mostrando valentía y audacia. En consecuencia, mientras los hombres se marchan, se organiza la despedida del *Misitu*: las mujeres entonan cantos dolorosos,

los koñanis se emborrachan y todos se afligen a causa de la humillación que sufrirá el toro. Esta pequeña celebración pone de manifiesto que los indios están conscientes del principio del tercero incluido ya apelado: traer al Misitu será bueno para los capeadores y los auki, pero triste para él y su querencia, pues perderá su bravura al ser lazado, mientras que la sierra, plenamente viva, resentirá su ausencia.

Mientras despiden al Misitu, los k'ayau se acercan a su territorio. Al estar muy próximos, piden al lay'ka que se acerque, pues sólo él puede comunicarse directamente con el animal. Sin embargo, el Misitu, cuando lo ve, lo cornea y le provoca la muerte. Los demás lo lazan, aprovechando que el ataque entorpece sus movimientos. A pesar de su gran fuerza, el Misitu "brama feo, ya está llorando" y, al verse atrapado, se asusta tanto que "zurra como cualquier torillo". Durante el arrastre, los k'ayau descubren que no es el gran toro que creían, sino uno "corriente, de puna", corpulento y "con el cogote gordo". En cuestión de instantes, se transforma de un animal legendario, en uno casi doméstico, a pesar de haber cobrado la vida de un indio. Así, la experiencia demuestra que sus diferencias con el espacio de expectativas delimitan la cosmovisión de un pueblo, por lo cual todas las imágenes son dinámicas: manifiestan una actividad constante.

Después, el narrador consigna que, la víspera de la corrida, en la plaza de Puquio, ya dispuesta y adornada, continúa la música de los corneteros, en tanto que el varayok' suplica al taita Ak'chi que perdone a su pueblo por haberle quitado a su animal, acción que ha sido para ofrecerlo en el *yawar punchay*, no para aprovecharse de él. Los demás comuneros lo imitan y guardan un silencio sólo interrumpido por la noticia de que los arreadores vuelven con el Misitu. Por primera vez, los indios se dan cuenta de las diferencias que habrá en la fiesta de ese año, pues en la antigua plaza se yergue un ruedo menor, con altas paredes de eucalipto. La visión se completa con el pequeño y acobardado Misitu. A pesar de la ruptura con sus expectativas previas, los hombres agradecen al taita que les haya permitido lazarlo y se alegran de su logro, pues demostraron que son los mejores.

En la hacienda de don Julián, Fermín, su más viejo concertado, le informa que los k'ayau atraparon al Misitu y lo llevan arrastrando a la plaza. Intenta convencerlo de ir a su encuentro y soltar al toro, pues es suyo y nadie tiene derecho a llevárselo. Fermín entiende que, si su patrón permite semejante atropello, echa por tierra su poderío de principal, lo cual puede envalentonar a los indios en futuros conflictos con él. Don Julián, furioso, se niega, seguro de que, en concordancia con la antigua imagen del animal, el Misitu se vengará en la plaza al día siguiente, incluso contra el "torerito", y esta será recompensa suficiente por el

error que cometió al regalarle el toro a los indios. Tras rechazar a su sirviente, se dirige a la cárcel para hablar con don Pancho acerca de su apuesta.

Mientras, en las calles, el Tankayllu danza, seguido por algunas personas. Don Julián, aventando dinero, exclama que el Misitu se encuentra cerca de la plaza. Sigue su camino y, en la subprefectura, se encuentra con los del Centro, a quienes insulta. Luego, pide permiso al subprefecto para hablar con don Pancho. Estas imágenes contrastan con la secuencia anterior, en la cual don Julián luce desesperado por la derrota que acaba de sufrir, pues intenta exhibir su rostro de misti espléndido y complaciente, que puede darse el lujo de arrojar billetes en la calle y enorgullecerse del regalo que hizo a los k'ayau. Su conducta representa, con mayor obviedad que la de otros principales, la falsedad y el poderío dependiente de la manipulación, voluntaria o no, ejercida sobre los indios, al no conocer su cosmovisión.

En tanto, los del Centro se ofenden ante el comportamiento de los arreadores, pues, por su culpa, deberá cancelarse el paseo de los escolares, el cual también forma parte importante de la celebración. El subprefecto, sin hacerles caso, manda encerrar a don Julián junto con don Pancho, harto ya de tolerarlos y seguro de que, gracias a su encierro, no habrá problemas con la corrida. Al mismo tiempo, pesa la conducta de los jóvenes del Centro, obteniendo, así, un resultado catastrófico: son indios pobres e ignorantes, se conducen peor que los principales; incluso, al igual que los mistis, piensa que “el Gobierno no debería consentir que entren a la Universidad”. Su postura revela una buena dosis de racismo, aunque, en varias oportunidades, se ha afirmado aquí que no se trata de percepciones gratuitas, sino influidas por numerosos factores, que lo convierten en un personaje complejo. En este caso, su opinión está motivada por su espacio de experiencias en Ica, contrastante con el configurado en Puquio y que, al parecer, ha sido más problemático que satisfactorio, pues no cuenta con los saberes necesarios para valorarlo. Su opinión de los cholos está totalmente fuera de contexto; en primer lugar, porque, al estar más preocupados por producir una buena impresión, no proyectan sus auténticas inquietudes, en segundo plano, porque él, a pesar de que ha tenido oportunidades para aprender, sigue negándose, pues no pierde de vista la perspectiva del futuro que tendrá en Ica cuando, por fin, abandone Puquio. Esto no significa que su posición y perspectiva ante el mundo no cambie: se transforma, pero no en un sentido que le ayude a comprender los hechos que se desenvuelven a su alrededor.

Por su parte, sugestionado por las tensiones del ambiente, Ibarito comienza a sentir miedo. Escobar, como hace con el subprefecto, lo anima con entusiasmo. A pesar del deber contraído con ellos, no puede dejar de lado su emoción frente a

los festejos. Así, va a la plaza para ver la llegada del Misitu. De nuevo, ninguna de las cosmovisiones de los personajes está aislada de las demás; igualmente, su interacción produce choques que las obligan a transformarse. Por otro lado, se evidencia que los miembros del Centro no se han alejado de sus creencias y costumbres. No asisten a la plaza por curiosidad, sino porque forma parte de su personalidad puquiana.

El narrador enuncia que en las calles, entre la confusión de la música incesante, la gente corre a sus casas, especialmente los que habitan en el jirón Bolívar. El Tankayllu y sus pocos seguidores son los únicos que se atreven a permanecer afuera. Los del Centro, aprovechando la soledad, conversan sobre la lamentable situación de los indios de su país. Opinan que “necesitaríamos mil años para salvar a los indios de las supersticiones”; que ellos, los mestizos, son los apropiados para gobernar, “pues conocen su alma y pueden iluminarla”, eliminando el “primitivismo” y la “servidumbre”. Desde su punto de vista, la captura del Misitu es motivo de felicidad, pues están matando la imagen tradicional del auki, revelando, así, que el mito no existe.

Estas reflexiones resultan interesantes, pues muestran el idealismo en que se sumergían los jóvenes indígenas que salían de sus pueblos durante esa época. Páginas atrás, se mencionó la curiosa postura que sostienen frente a su comunidad de procedencia: en estos diálogos dicha postura se confirma en buena parte, a la vez que se explica con mayor profundidad. En teoría, los mestizos serían los más indicados para dirigir el destino de Perú, pues están en contacto con parte de las culturas que le confieren su identidad. Sin embargo, olvidan algunos detalles: las comunidades indígenas son todas distintas; aun viviendo en el mismo territorio, existen diferencias entre los k'ayau, chaupi, k'ollanas y pikch'achuri, por lo que resulta iluso pensar que el resto de las comunidades peruanas son idénticas a éstas.

Por otro lado, la solución, como argumenta el narrador de *Yawar fiesta*, no consiste en descartar a destajo las tradiciones de los indios, creyendo que sólo generan supersticiones, sino en conocer las culturas que los sustentan, pues, como se ha comprobado a lo largo de la novela, sólo así puede modificarse realmente la posición y perspectiva de un individuo frente al mundo. Por último, el primitivismo centrado en la forma de vida indígena revela el apego al marxismo que ya se había visto antes, en el discurso frente a la fotografía de Mariátegui, quien considera que el trabajo comunitario y el apego a la tierra, así como el supuesto animismo ante ella, señalan tal característica, cuando ya se consideró, a través del texto, que no es así, pues los indígenas, los occidentales y los matices entre ambos tienen escasos puntos de comparación en ese sentido. Así, los integrantes del Centro

viven escindidos, sin terminar de comprender qué les sucede. Esto se acentúa más en las secuencias expuestas a continuación.

En tanto, el narrador refiere que los del Centro se encuentran con los k'ayau, quienes, en un principio, no los reconocen, pero, cuando lo hacen, comienzan a conversar. Los jóvenes les informan que su regreso, con el Misitu lazado, ha infundido mucho miedo en los puquianos. Esto, en lugar de avergonzarlos, como habían creído, los enorgullece. Por esta razón, los invitan a arrastrar con ellos. Mientras lo hacen, charlan sobre las tradiciones puquianas, la vida en Lima, la captura del Misitu y la carretera que construyeron en menos de un mes. Los del Centro destacan que los k'ayau capturaron al Misitu gracias a su valentía y no a la intervención de los auki, pero no los escuchan, pues no comparten esa visión. Ello significa que los integrantes del Centro ya no pertenecen plenamente a ninguna de las dos cosmovisiones; igualmente, los indios, más preocupados por su fiesta que por cambiar de opinión, no pueden comprenderlos. Al mismo tiempo, se observa que, a pesar de insertarse en universos de significado tan distintos, aún existen lazos entre ambas comunidades.

Por fin, los indios llegan a la plaza. Los guardias maldicen porque, de pronto, hay demasiada gente en las calles. El Tankayllu, mientras, sigue danzando, mostrando, como las otras imágenes finales de los capítulos, que, suceda lo que suceda, la fiesta no se suspenderá.

El narrador afirma que todo se encuentra, finalmente, dispuesto para el excepcional *yawar punchay* de ese año; no sólo en el plano de los acontecimientos, sino gracias a los choques y transformaciones de ideas que ya se han detallado. La narración del capítulo once inicia en la mañana del veintiocho de julio, con la llegada de los indios provenientes de los pueblos aledaños a la plaza de Pichk'achuri para presenciar la corrida. Éstos lucen contentos y entusiasmados, empero, los principales advierten que no cabrán en la pequeña plaza que hizo levantar el vicario, sospecha con la cual comienzan los problemas de una corrida aparentemente ya solucionada.

Minutos después, Ibarito se presenta en la plaza. Ve al Misitu y lo considera un magnífico toro, pero, en sus adentros, admite que le da miedo, pues sabe que ya mató a una persona. Los comuneros, al ver al torero y percatarse de su extraña indumentaria, creen que se trata de un representante de los mistis, que toreará en su nombre. Desde su óptica, ellos, seguramente, también deben querer agradecer a los auki y ofrecer su sangre en la fiesta. Como en ocasiones anteriores, no poseen la suficiente información para comprender lo que sucede. Momentos más

tarde, mediante las murmuraciones, advierten que el español será el único que lidiará, razón suficiente para comenzar el alboroto.

Los del Centro, mientras tanto, comunican al subprefecto que la situación se ha tornado inestable, pues los comuneros se enfurecieron, dado que piensan que sólo ellos tienen derecho de torear al Misitu. Aquél, sin embargo, insiste en acatar la circular, aunque sea necesario emplear la violencia. Por ello, ordena a los tenientes, todos mestizos, que disparen a quienes crucen el ruedo durante la faena. Éstos se atemorizan, pues saben que los indios intentarán interrumpir la corrida. Sus miedos empeoran cuando Escobar les indica la mejor manera de hablarles: deberán decirles que “los civiles están con hambre de matar”, para que entiendan la seriedad de las nuevas reglas. El subprefecto aprueba esta manera de explicar el problema a los comuneros y, luego, se dirige a misa.

En esta secuencia se clarifican algunas confrontaciones ideológicas entre los personajes y la manera en que se enfrentan al mundo de los comuneros: los universos de significado, a pesar de estar tan cerca, siguen sin comprenderse. El subprefecto persiste en su ignorancia, por lo cual sus decisiones son frágiles y mudables. En tanto, los del Centro entienden lo que ocurre y por eso piden que se les diga a los indios que los civiles tienen ganas de matar. El contraste entre las dos frases muestra las posiciones y perspectivas tan diferentes en que se ve la fiesta. El hecho de que, después de aprobar esta forma tan dura de chantajear a los indios, el subprefecto asista a misa, resulta sumamente contrastante: tras negarse, por enésima vez, a intentar entender a los indios, vuelve a sumergirse en su propia cosmovisión, la cual, como deja ver el acontecimiento, dista mucho de gozar de absoluta salud, pues el vicario ha mentido a los indios en numerosas ocasiones.

Mientras tanto, el narrador vuelve a los indios, amontonados en la plaza. Las campanas de la iglesia lanzan su último repique. Los varayok' y los antiguos toreros se acercan. El gentío los recibe con vivas, pues, aunque todos saben que está prohibido torear, esta circunstancia no parece interesarles.

En un breve salto temporal, el narrador enuncia que la dinamita de media misa resuena en la cárcel. Don Pancho y don Julián escuchan con impotencia. Aquél recuerda el momento en que éste fue hecho preso. Pensó que rabiaría y trataría de impedirlo, pero no fue así, lo cual le resulta extraño, acostumbrado a los arrebatos del principal más poderoso. De cualquier manera, platican sobre la apuesta y los indios. Don Julián reconoce que los trata muy mal, por lo que ninguno de ellos se preocupa por él, mientras que don Pancho se enriqueció sólo con sus ventas, sin engañar a nadie, por lo que los indios lo quieren y consideran su *papay*. Después, recuerdan a Martínez, del Centro, quien ahora se viste de casimir y se codea con los principales, a pesar de no haber superado su ignorancia y su

ambición de misti rechazado. Ninguno de los dos aprueba la manera ladina en que actúan los cholos. Mientras tanto, escuchan la danza del Tankayllu. Esto provoca comentarios sobre lo que harían si estuvieran libres: verían la entrada del toro, don Pancho regaría aguardiente a los pies de los k'ayau para honrarlos por su valentía. Ambos protestan contra su encierro, a pesar de las amenazas que profieren los guardias (“¿quiere usted que lo cuelgue de la barra, como a un indio?”). Luego se escucha el dinamitazo, conectando esta secuencia con la anterior. Ante este sonido, que marca el inicio de las celebraciones, don Pancho ruega al Santísimo que le permita salir para ver la corrida, aunque luego lo encierren de nuevo. Don Julián lo ve y, en silencio, comprende lo que hace.

Esta secuencia, como la anterior, está plena de contrastes. Los principales destacan sus diferencias, por lo cual no debe juzgarse a los individuos según la conducta general de su comunidad de procedencia. Por otro lado, a pesar de que ambos son mistis, tienen una posición diferente ante el *yawar punchay*: don Pancho posee una visión mucho más tradicional que la de don Julián. Al mismo tiempo, los castigos con que los amenazan los guardias destacan que, al no poder entender las visiones de mundo, se sigue denigrando a los indios y considerando a los poderosos dignos de respeto. Por eso, sería deshonoroso que un misti fuera colgado como un indio (de hecho, ya lo es permanecer encerrado en una cárcel para comuneros). Finalmente, en la actitud de don Pancho se observa una mezcla de religiones y ópticas, en la cual, mientras se implora a un dios católico, se desea salir para regar aguardiente a los pies de unos indios que, desde el punto de vista ortodoxo, son herejes. Estos eventos confirman la postura con que aquí se ha analizado la novela: las posiciones y perspectivas están en permanente choque e influencia, por lo que cambian gradualmente, sin hacer unas más dignas, inteligentes o *civilizadas* que otras, sino mostrando las complejidades culturales que enfrenta una comunidad como la latinoamericana.

Una vez concluida la misa, en la plaza, el narrador asegura que los civiles, intentando evitar la catástrofe por venir, amenazan a los varayok'. El sol está alto, en medio del cielo despejado, justo como cuando se convocó al ayllu para que fuera a capturar al Misitu (como luce en las escenas cruciales de las narraciones de Arguedas: el mismo rasgo se ve en “Agua”, en el momento más duro de la discusión entre comuneros y principales, y en “Los escolares”, cuando Juancha cree que será devorado por Jatunrumi. No se trata de una coincidencia: los peores instantes de la crisis se subrayan con la incandescencia de la Pacha, mostrando que las acciones están en concordancia con ella y ambas forman una unidad inseparable). A pesar del calor, los indios no dejan de llegar. Es tanta la gente que el teniente de Chaupi se asusta y contagia sus temores al sargento. Piden paciencia a

los indios, pues, antes de comenzar, deben llegar las autoridades. El teniente va a buscarlos para apresurar las cosas, pero los indios le cierran el paso. Tiene que ir, a su pesar, empujándolos y maltratándolos. La aglomeración, junto con las murmuraciones, presagia el descontrol que está a punto de precipitarse.

Sin embargo, la música, como siempre, continúa, recordando que, a pesar de todo, nada podrá parar la fiesta. Los corneteros tocan el *turupukllay*, las tonadas del día de sangre, las que más molestan a los principales, quienes avanzan trabajosamente entre la multitud. Sus mujeres, al ver la plaza rebosante de comuneros, regresan a sus casas. La muchedumbre se mueve con el paso de las autoridades. Los principales, al fin, toman sus lugares y admiran desde la altura al reluciente torero, quien recibe gustoso todas las ovaciones, a pesar de no poder eludir la mirada suspicaz de los indios.

El narrador consigna la admiración del subprefecto ante la “placita” de toros, que le recuerda, inevitablemente, las que vio en Lima. Empero, los indios entran corriendo, sin mostrar ningún respeto por los principales y varayok’, quienes, para mostrar su emoción, llevan toda la ropa nueva. Son tantos que, de inmediato, se llena la plaza. Muchos quedan afuera y en un afán por no perderse la ansiada corrida, trepan por las paredes y se meten por la parte superior de la plaza. Ante la protesta general, los guardias los bajan a golpes. Posteriormente, sudorosos por la faena, cierran la puerta de la plaza, ignorando las súplicas de los indios rechazados.

En este punto se verifica el instante más agudo del enfrentamiento. Por un lado, los indios desean fervientemente ver la corrida, pues forma parte de un ritual que los une como pueblos, más allá de las divisiones de los ayllus. Por un momento, incluso, los vincula con los principales, pues a ellos también les gusta lo que sucede en la celebración; además, les recuerda su unidad con la Pacha. Por ello, deben participar o, al menos, contemplar la corrida, como los auki año con año. No obstante, para el subprefecto y sus subordinados, sólo se trata de una cuestión de orden público, por lo que es imposible permitir que los indios que no caben en la plaza entren en ella. Desde su punto de vista, es una diversión sangrienta, malsana y supersticiosa, así que poco importa que la vean o no. Este malentendido desató los acontecimientos ya referidos: una diferencia esencial de las cosmovisiones, aunada a una visión oficial de los indios que no se ajusta a su auténtica forma de ser. El final de la novela resalta y enriquece esta secuencia.

Mientras el narrador refiere que los guardias luchan por mantener la paz, las mujeres cantan al son de las cornetas, indicando, por última vez, la inminencia de la celebración. Ibarito se atemoriza con la música, pues no la entiende, a pesar de

que Escobar no cesa de animarlo. Instantes después, las mujeres guardan silencio y el torero sale al ruedo. El sol comienza a declinar hacia el taita Pedrork'o; al moverse del centro del cielo, indica la desaparición gradual del momento de mayor crisis y prefigura el desenlace del conflicto. El Misitu salta al ruedo. Los otros capeadores, el K'encho, el Tobías, el Wallpa y el *Honrao* Rojas quieren hacer lo mismo, pero, sabiendo que no pueden, se contienen.

Ibarito, recordando las corridas limeñas, saluda a la multitud. El Misitu, al verlo, corre hacia él. Los del Centro, advirtiendo el vigor del toro, empiezan a perder la confianza. En el primer acercamiento, Ibarito capea al Misitu sin mayores problemas. Sin embargo, en los siguientes intentos, éste comienza a buscar el cuerpo detrás de la capa. El español, atemorizado, le arroja el paño a la cabeza y se precipita al burladero, a pesar de los insultos proferidos por los indios. Veloz e inevitablemente, la corrida planeada por los principales y el subprefecto fracasa, corroborando los indicios dispersos por el texto: nadie podrá hacer desaparecer el *yawar punchay*.

Esta última aseveración se fundamenta en diversas circunstancias, que bien merecen una breve explicación. El *yawar punchay* persiste porque los mitos y los ritos encadenados a ellos, a pesar de los intentos externos por sofocarlos, no mueren, ya que las condiciones que los crearon, si bien se transforman, no desaparecen. Su origen se encuentra tan arraigado en la memoria cultural colectiva de los puquianos que no se desvanece abruptamente con la aparición de una circular, encarnación de la ausencia de diálogo entre las autoridades y las comunidades. Por otro lado, la celebración que se observa en esta novela constituye, como diría Wolfgang Goethe, (Bajtin, 1989) una huella viva y palpable del pasado en el presente; más aún, una representación de los vínculos del pasado y el presente vivos. Esta última expresión, a pesar de contener términos como *pasado* y *presente*, se asemeja a la concepción indígena del tiempo: los indios cuentan los hechos, el tiempo y el espacio de adentro hacia afuera, de manera que el núcleo vivo de sus tradiciones no forma parte de un pasado remoto, sino de un presente en continua actualización. De este modo, a pesar de su antigüedad, ningún comunero considera el *yawar punchay* añejo y carente de sentido, sino que lo vive como lo que Goethe llama *pasado creativo*: tiempo que se renueva, sin importar los acontecimientos superpuestos a él, porque el pasado se sitúa ante los ojos del sujeto. Esto muestra una nueva dimensión del problema presentado en *Yawar fiesta*: no sólo hay deficiencias en el diálogo establecido entre los individuos, sino también diferentes concepciones en los tiempos y espacios. De este modo, de acuerdo con Mijail Bajtin (1989), resulta una novela enteramente cronotópica, en la cual la comprensión se sustenta en la imagen del hombre conformada por su

instancia temporal y espacial; de ahí que ninguno de los elementos configurados por el narrador sea gratuito.

Volviendo a la voz narrativa, los principales, hastiados del pésimo espectáculo ofrecido por Ibarito, piden que los antiguos capeadores entren al ruedo. El subprefecto se enfurece ante tal desobediencia. Sin embargo, el Wallpa salta a la plaza y corre hacia el Misitu, provocándolo. El torero grita de miedo, pues sabe que lo matará. Efectivamente, el toro lo hiere en la ingle. Los demás capeadores intentan distraer al animal y quitárselo de encima, pero sólo consiguen irritarlo más. Para apresurar las cosas, el varayok' de K'ayau le da un cartucho de dinamita al Raura, cosa que constituye una segunda desobediencia a las órdenes de la subprefectura, pues ésta también había sido prohibida. Mientras tanto, el Wallpa, aunque intenta hacer acopio de valor, vomita sangre, que se extiende por la tierra. En este instante, se consuma el *yawar punchay*. A pesar de todo, nadie pudo impedirlo.

Momentos después, la dinamita estalla y el ambiente se llena de polvo. Las mujeres cantan. El Misitu, herido y desorientado, aún camina por la plaza. El *Honrao*, frenético, le implora que ya se muera. Ante el estupor del subprefecto, el alcalde susurra a su oído unas frases concluyentes: “¿ve usted, señor subprefecto? Éstas son nuestras corridas ¡El *yawar punchay* verdadero!” Tras esta exclamación, poco queda por añadir. El narrador concluye la novela sin consignar la reacción de la autoridad.

Una vez observada y discutida la estructura de la poética narrativa figurada por el narrador de *Yawar fiesta*, expondré otras concepciones importantes para acceder a su significación y que, por diversas razones, sólo cabe mencionar al final. Como puede comprobarse con el contenido de este trabajo, el texto desborda imágenes cronotópicas; sin embargo, cabe aclarar que no obedecen indiscutiblemente a los principios bajtinianos, pues éstos se formularon para explicar el *corpus* de la novela europea, mientras que este caso se circunscribe a una novela latinoamericana sumamente compleja, ya que, a la vez que rompe con algunos cánones de la narrativa europea, confronta varias visiones de mundo occidentales e indígenas. Empero, existen numerosas coincidencias, a pesar de la distancia entre posiciones y perspectivas, puesto que, en coincidencia con Françoise Perus, las formas discursivas no están vacías, sino que portan modelos de mundo, los cuales también involucran dichas nociones cronotópicas.

De este modo, el cronotopo del camino es útil para explicar algunas de las imágenes expuestas en *Yawar fiesta*, pues en él se efectúan encuentros, separaciones, pérdidas, descubrimientos, búsquedas y hallazgos. El papel desempeñado por el encuentro resulta crucial, como muestran las estructuras que confluyen en la narración de la novela: los personajes se topan en la plaza, las calles, la

subprefectura y la cárcel. En estos lugares, según su posición y perspectiva frente al mundo, exponen su punto de vista. Asimismo, los tipos de palabra considerados por Bajtin (directo, objetual y ajeno) convergen en el discurso, por lo que ocurren todo tipo de discusiones. Por estas razones, la novela, como la preparación del *yawar punchay*, conforma un verdadero camino, en el cual los eventos se relacionan dinámicamente. Mas, en oposición a lo dicho por Bajtin para la novela de aventuras, vinculada con el cronotopo del camino, los encuentros resultan decisivos para los personajes, pues las interacciones y los choques de ideas los cambian, aun en el caso de los personajes más inflexibles. Por ejemplo, el subprefecto, al principio, rechaza tajantemente la celebración del *yawar punchay*, pues opina que es una salvajada. Páginas más adelante, al hablar con los principales, siente curiosidad y su contundente repudio se diluye. Hacia el final, sólo quiere cumplir con la circular para quedar bien con el gobierno y buscar un nuevo puesto en Ica, pero es innegable que la fiesta, aun sin comprenderla, adquiere tintes interesantes para él. Por último, aunque su reacción no forma parte de la narración, su visión de las celebraciones serranas cambia.

Análogamente, Puquio se transforma. Como vimos, la celebración de ese año se tiñe de peculiaridades que lo obligan a confrontar sus vivencias con sus expectativas. Posteriormente, los acontecimientos se desencadenan como un proceso de aprendizaje: los k'ayau aprenden que, con la protección del auki, pero también gracias a su valentía, son capaces de atrapar al Misitu; a la vez, advierten que éste no es el gran toro que esperaban. Por otro lado, siguiendo a Bajtin, el encuentro introduce a la situación narrada un elemento emotivo o valorativo que, en esta novela, cobra interés, ya que, conforme los personajes hacen descubrimientos, los aprueban o rechazan intermitentemente; estos rasgos evidencian la inexistencia de una postura maniquea respecto al mundo. Finalmente, tomando en cuenta todas estas circunstancias, la imagen del hombre luce dinámica, no pasiva ni definitiva.

Asimismo, en *Yawar fiesta* aparecen elementos de otros tipos de novelas detalladas por Bajtin, como la prueba, perteneciente a la estructura narrativa homónima y observable tanto en los retos que enfrentan los principales y el subprefecto para prohibir la corrida, como en la excursión que emprenden los concertados de don Julián, los k'ayau y el varayok' al ir a buscar al Misitu. Resulta interesante advertir las diferentes formas de encarar la prueba entre las comunidades. Los principales y el subprefecto permanecen en desacuerdo, a pesar de que, aparentemente, todos desean prohibir la corrida porque connota salvajismo. Empero, también poseen intereses individuales que determinan su postura frente al *yawar punchay*. Por estas razones, no son capaces de ayudarse entre sí. Parale-

lamente, las relaciones de autoridad entre los concertados y don Julián no son suficientes para obligarlos a obedecer y lazar al Misitu, pues pesa más la fuerza mítica primordial. Finalmente, los indios ven estas situaciones desde una perspectiva distinta. A pesar de que para ellos, a semejanza de los principales, también se trata de una competencia, ésta involucra la totalidad de las comunidades. Además, todos los seres de la Pacha, incluso los más poderosos, participan en la contienda, lo que enriquece el significado de la captura del Misitu.

Al mismo tiempo, las actitudes falsas que manifiestan algunos personajes, resueltas en un paulatino desenmascaramiento, implican mayores complicaciones. En efecto, los sucesos narrados, al mostrar algunos eventos desde diversas perspectivas y permitir la introducción de breves monólogos interiores, dan cuenta de las divergencias entre pensamiento y conducta, pues el lector percibe la diferencia entre la auténtica manera de pensar de los personajes y su actuación, que no siempre se corresponden, sino confrontan las convenciones viciadas con la auténtica imagen del *yawar punchay* planteada en el texto.

De esta forma, se obtiene una visión más amplia y apegada al texto de la que se ha transmitido habitualmente. Un último detalle crítico, digno de mencionar para concretar todos los descubrimientos hechos en este análisis, radica en el enérgico rechazo a la aculturación manifestado por el narrador. Desde su óptica, Arguedas declaró en varias ocasiones: “no soy un aculturado, soy un peruano”, con lo cual expresa la cantidad de culturas que confluyen en Perú y configuran su memoria cultural. Por ello, parte de la poética narrativa de esta novela se estructura sin defender ninguna postura ni censurar o juzgar las conductas en ella mostradas; asimismo, tal afirmación permite constatar, en boca del mismo autor, que sus obras trascienden la discusión del problema entre indios y blancos, ya que se prolongan a un problema de identidad y comunicación mucho más complejo, como se ha podido ver en estas páginas.

En conclusión, *Yawar fiesta* puede explicarse como una novela polifónica. Aunque en el relato monológico, por definición, el narrador se coloca fuera del mundo narrado y orienta unilateralmente sus enunciados hacia el objeto de la representación, situación que, aparentemente, domina en esta enunciación, resulta obvio, a través de la dilucidación de su poética narrativa, que no es así, pues la palabra emitida resulta esencialmente polifónica. A la luz de los planteamientos bajtinianos, no hay sólo un lenguaje para una estructura social o un género literario, sino múltiples en continua interacción. Precisamente, en esta novela se obser-

va este intercambio constante, lo cual modifica a los personajes y los proyecta hacia la celebración de una fiesta que, además de renovar el sacrificio de la sangre, reconfigura la manera de pensar de cada individuo, como ocurre en la vida cotidiana.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1983), *Yawar fiesta, Obras completas*, t. II, Perú, Horizonte, pp. 69-227.
- Bajtín, Mijail Mijailovich (1989), *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 236 pp.
- Paz, Octavio (2000), “Todos santos, Día de Muertos” y “Los hijos de la Malinche”, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta al laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 51-72.
- Perus, Françoise (2004), “Problemas de poética narrativa. Los aportes de Juan Rulfo”, *Latinoamericana. Revista de estudios latinoamericanos*, núm. 37, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 63-76.
- Tekumumán (2003), “Una mirada indígena sobre el mundo”, *Abya yala*, Centro de investigaciones y estudios sobre tradiciones amerindias, núm. 2, Verano, pp. 119-126.

Recibido: 17 de mayo de 2006

Aceptado: 15 de diciembre de 2006

Margarita Hernández Martínez. Estudia el séptimo semestre de la Licenciatura en Letras Latinoamericanas en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Ha desempeñado diversas labores relacionadas con la corrección de estilo y el proceso editorial en el Programa Editorial, la Facultad de Humanidades y la Facultad de Enfermería y Obstetricia de la UAEM. Además, fundó y colaboró en la revista independiente *El crítico*. También ha participado en *Doxa*, *Hetereah*, *Curia*, *Molino de letras*, *Ruidos* y *Monederos de palabras*, así como en diversos congresos y festivales literarios. En 2003 ganó la mención honorífica del Cuarto Concurso Nacional de Cuento Preuniversitario Juan Rulfo, organizado anualmente por la Universidad Iberoamericana.



Contribuciones desde Coatepec

ISSN: 1870-0365

rcontribucionesc@uaemex.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Mercado Maldonado, Asael; Luna Cano, Luis Jesús
Los informes del desarrollo humano y el plan milenio de la ONU: una evaluación para México
Contribuciones desde Coatepec, núm. 11, julio-diciembre, 2006, pp. 119-147
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28101106>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los informes del desarrollo humano y el plan milenio de la ONU: una evaluación para México

The information of the human development and the Millenium plan of the UN:
an evaluation for Mexico

ASAEL MERCADO MALDONADO¹

LUIS JESÚS LUNA CANO

Resumen. Este artículo documenta los informes de la ONU sobre desarrollo humano de 1990 a 2005, así como la aparición del Proyecto del Milenio —un intento mundial para que la humanidad supere los enormes problemas que la globalización ha acentuado, como desigualdad, pobreza y deterioro de la ecología—, que propone ocho objetivos fundamentales para disminuir las desigualdades entre los seres humanos.

Palabras clave: ser humano, pobreza, desigualdad, desarrollo, globalización.

Abstract. This paper documents the UN human development reports from 1990 to 2005 and the appearance of the Millenium Project —a world-wide effort meant to reverse the grinding problems affecting humanity accentuated by globalization, such as inequality, poverty and ecology deterioration— which proposes eight basic objectives in order to diminish inequality among human beings.

Keywords: human being, poverty, inequality, development, globalization.

La globalización ha traído consigo una serie de problemas que afectan principalmente a las naciones en vías de desarrollo, pues si bien las políticas de los países están encaminadas a obtener un mayor y más eficiente desarrollo económico, suelen dejar de lado la aplicación de políticas sociales, en beneficio de sectores muy reducidos de la sociedad, con lo cual la brecha entre ricos y pobres es cada día más grande. Los informes del desarrollo humano se

¹ Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: amm@uaemex.mx

plantean soluciones que requieren de la voluntad política de los diferentes países para poder considerar al ser humano como eje alrededor del cual deben girar todas las actividades de la sociedad.

Los problemas prioritarios para la ONU van desde la pobreza extrema hasta la desigualdad de género, la falta de oportunidades y la mortalidad infantil; en conjunto estos informes son una opción viable para ayudar a los países en vías de desarrollo a generar políticas que les permitan desarrollar a sus sociedades de una manera integral.

El Proyecto del Milenio es resultado de estos informes, pues en él están plasmados los ocho puntos fundamentales proyectados para que en 2015 la humanidad pueda alcanzar lo que la ONU denomina desarrollo humano, es decir, mediante los puntos del Proyecto del Milenio es posible lograr el desarrollo de la humanidad en su conjunto.

Si bien el Proyecto del Milenio no garantiza resolución de las problemáticas que combate, sí constituye una opción que brinda oportunidades de desarrollo a los países más necesitados, para lo cual será necesaria la participación de los gobiernos.

¿Qué es un informe sobre desarrollo humano?

Es una guía destinada a mejorar las vidas de millones de personas por medio de evaluación y balance sobre el terreno altamente integrado de las necesidades humanas básicas, combinados con propuestas innovadoras y a menudo pioneras para abordar los eternos retos de la pobreza y la falta de oportunidades y opciones. El creador del informe sobre el desarrollo humano de la ONU fue Mahbub ul Haq (1934-1998), quien desde un principio le imprimió el sello de dignidad y profesionalismo. El informe 1999, a diez años de su gestación, fue dedicado a Mahbub. Otros líderes han dirigido los informes, como Mark Malloch Brown, Sakiko Fukuda-Parr, Kevin Watkins y Kemal Dervis, quienes han encabezado a cientos de consultores, asesores, colaboradores, traductores, productores, editores y lectores. Los informes de la ONU sobre el desarrollo humano se han convertido en documentos valiosos para toda la gente interesada en los principales temas que afectan el desarrollo de la humanidad.

Informe 1990. Concepto y medición del desarrollo humano

En 1990, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publicó el primer informe sobre desarrollo humano, que plasma un nuevo patrón de medición,

de acuerdo con el cual es posible conseguir altos niveles de desarrollo, incluso en un contexto de ingresos modestos, siempre que el ser humano figure en el centro del proceso de desarrollo.



En el informe se analizan los logros de un progreso humano significativo en los países en desarrollo durante los últimos tres decenios: las expectativas de vida han aumentado de 46 a 62 años, la gente del mundo en desarrollo tiene ahora perspectivas de vivir 16 años más que sus padres hace sólo 30 años; la tasa de alfabetización de los adultos ha aumentado de 43% a más de 60%; las tasas de mortalidad infantil se han reducido en la mitad; los niveles nutricionales, en promedio, han mejorado 20%. En estas esferas, los países en desarrollo han conseguido, en aproximadamente tres decenios, lo que a las naciones industrializadas les llevó casi un siglo.

Existe una inmensa acumulación de privaciones y necesidades humanas, lo que constituye un desafío para el decenio de 1990: mil millones de personas viven en condiciones de pobreza absoluta; 900 millones no tienen acceso a la educación; más de mil millones carecen de agua potable; aproximadamente 900 millones carecen por completo de hogar; unos 800 millones pasan hambre todos los días; 150 millones de niños menores de cinco años (uno de cada tres) están mal nutridos, y 14 millones de niños mueren antes de llegar a los cinco años.

El aporte esencial del informe de 1990 es que en él se define el índice de desarrollo humano, parámetro para medir las desigualdades entre los países en desarrollo. Con este índice se demuestra que el desarrollo económico no necesariamente está vinculado con el desarrollo humano.

Informe 1991. Financiación del desarrollo humano



A partir del índice de desarrollo humano, se plantean las estrategias financieras, recortes, ingresos y ayuda internacional requeridos para cumplir las metas propuestas por la ONU, al tiempo que pone de manifiesto que, para su éxito, se precisa de la voluntad política mundial.

El informe identifica áreas concretas para cambiar las prioridades en los presupuestos nacionales de los países en desarrollo, así como las asignaciones de asistencia internacional de los países donantes: hasta 50 billones de dólares

anuales podrían ser traspasados desde los gastos de baja prioridad hacia asuntos humanos de más alta prioridad. Asimismo, indica que muchos países en desarrollo gastan más de 25% de su PNB a través de presupuestos gubernamentales, pero que sus gastos en objetivos de prioridad humana —educación básica, cuidado primario de salud, suministro de agua rural, planificación familiar, subsidio de alimentos, seguridad social— son generalmente menos de una cuarta parte de su gasto público total.

En este informe se crea un nuevo índice, que es denominado de la Libertad Humana, en el que se argumenta que el desarrollo humano es incompleto sin libertad. El índice se basa en 40 indicadores clave de libertad, todos extraídos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y varios otros tratados y convenciones internacionales. Estos indicadores incluyen elecciones multipartidarias, libertades de prensa, estado de derecho, libertad de viaje y de reunirse libremente, oportunidades para una igualdad entre sexos y étnica, y otras libertades democráticas en una sociedad civilizada.

Informe 1992. Dimensiones globales del desarrollo humano

En 1992 se publica el informe “Dimensiones Globales del Desarrollo Humano”, en el que se concluye que todos los países deberán unirse en programas de acción conjunta, sobre la base del reconocimiento de que no puede crearse un mundo más seguro sin la plena colaboración de todos, ricos y pobres, Norte y Sur, en la lucha contra algunos de los problemas mundiales más graves.

DESARROLLO
HUMANO:
INFORME 1992



Los niveles actuales de ayuda son insuficientes para modificar la situación. Más aún, la ayuda actual se distribuye mal, sólo la cuarta parte de la ayuda está destinada a 10 países donde viven las tres cuartas partes de los pobres absolutos del mundo en desarrollo. Menos del 7% del total de la ayuda se destina a cuestiones de prioridad humana, como la enseñanza básica, la atención primaria de la salud, el agua potable, la nutrición y los programas de planificación de la familia. Los países con mayores gastos militares reciben ayuda por un importe dos veces superior al que reciben los

países con menos gastos militares.

Muchos países en desarrollo deberían reformarse a sí mismos para el desarrollo humano. Se hace un llamamiento para que se instituyan gobiernos más democráticos, con una mejor gestión económica e inversiones masivas en la gen-

te y en la tecnología. La reestructuración de las prioridades presupuestarias de los países en desarrollo, en particular la reducción del gasto militar y la privatización de las empresas públicas ineficientes, puede dar recursos suficientes para la formación del capital humano que esos países necesitan para su crecimiento futuro.

El informe hace un llamamiento para que se introduzcan cambios importantes en el funcionamiento del Banco Mundial, el FMI, el GATT, el Fondo para el Medio Ambiente Mundial y los programas de las Naciones Unidas, con el fin de asegurar una mejor gestión de la economía mundial en interés de todos los países y de todos los pueblos, y en particular para fomentar el mayor acceso de los países en desarrollo a las oportunidades de los mercados mundiales.

Informe 1993. Participación popular



En 1993 el informe es denominado “Participación Popular”, en donde la transición democrática en muchos países en desarrollo, el desmoronamiento de muchos regímenes socialistas y la aparición a escala mundial de organizaciones populares son elementos de cambio histórico y se ven reflejados en este informe, pues las consecuencias de colocar al pueblo en el centro del cambio político y económico son muy profundas.

Ponen en tela de juicio los conceptos tradicionales de la seguridad, los modelos antiguos del desarrollo, los debates ideológicos sobre la función del mercado y las formas anticuadas de cooperación internacional. La participación popular se convierte en el objetivo central de todas las dimensiones de la vida.

La forma más eficiente de participación mediante el mercado es el acceso a un empleo productivo y remunerado. Por eso, el principal objetivo de las estrategias de desarrollo humano debe ser el generar empleo productivo para lo cual se recomienda:

- Invertir generosamente en educación.
- Liberar a la empresa privada.
- Apoyar a las pequeñas empresas y el empleo informal.
- Crear una economía eficiente de servicios.
- Fomentar tecnologías.
- Ampliar las redes de seguridad del empleo.
- Replantear el concepto de trabajo.

Informe 1994. Nuevas dimensiones de la seguridad humana

INFORME SOBRE
DESARROLLO
HUMANO 1994



Asegura que no será posible que la comunidad de países conquiste ninguna de sus metas principales —ni la paz ni la protección del medio ambiente ni la vigencia de los derechos humanos o la democratización, ni la reducción de las tasas de fecundidad ni la integración social— salvo en un marco de desarrollo en el que se dé supremacía a la búsqueda de la seguridad humana a través del desarrollo, y no mediante las armas.

Actualmente, para la mayoría de las personas, el sentimiento de inseguridad se debe más a las preocupaciones acerca de la vida cotidiana que al temor de un cataclismo en el mundo. La seguridad en el empleo, la seguridad del ingreso, la seguridad en la salud, la seguridad del medio ambiente, la seguridad respecto del delito: son las preocupaciones que están surgiendo en todo el mundo acerca de la seguridad humana.

La desigualdad mundial trae graves consecuencias como:

- La quinta parte de la población mundial está hambrienta, la cuarta parte carece de acceso a necesidades básicas como el agua potable y la tercera parte vive en estado de pobreza extrema.
- Los contrastes del mundo donde vivimos son evidentes: niños que no viven lo suficiente para disfrutar su infancia pero en medio de armas innecesarias; gente que padece hambre en medio de comida que se desperdicia.
- Los gastos militares aún siguen siendo cada año equivalentes a los ingresos de la mitad de los habitantes del mundo.
- Los países, tanto ricos como pobres, están azotados por crecientes angustias humanas: delincuencia, inseguridad personal y creciente sentido de aislamiento.
- Las amenazas a la seguridad humana están asumiendo magnitud mundial.
- Las cuestiones básicas de la supervivencia humana en un planeta ecológicamente frágil, se hacen cada vez más urgentes.

Informe 1995. Condición de los sexos y el desarrollo humano

Contempla que el desarrollo humano está en peligro cuando no se incorpora en él la condición de la mujer. Se afirma, con una lógica irrefutable, que el desarrollo humano es de *todos* los seres humanos. Ninguna sociedad puede desarrollarse si está liberada o esclavizada a medias, cualquiera otra alternativa es intolerable.

INFORME SOBRE
DESARROLLO
HUMANO 1995



En los últimos 20 años, las puertas de la oportunidad en materia de educación y salud se han abierto rápidamente para las mujeres, pero las puertas conducentes al poder económico y político están apenas entornadas.

Hay un grave cuestionamiento de la continua discriminación contra la mujer en la mayoría de las sociedades. Invertir en la capacidad de la mujer y potenciarla para que ejerza sus opiniones son medidas que no sólo revisten valor en sí mismas, sino que son también la manera más segura de contribuir al crecimiento económico y al desarrollo en general.

En el informe se reconoce que cada país deberá adoptar su propia solución para superar los obstáculos que se oponen a la igualdad de derechos y se propone una estrategia de cinco puntos para la acción:

1. Adoptar un calendario a fin de eliminar la discriminación jurídica de la mujer.
2. Cambiar normas sociales e institucionales a fin de que las mujeres y los hombres tengan mayores opciones en el lugar de trabajo.
3. Llegar al mínimo de 30% en los puestos de adopción de decisiones ocupados por mujeres en el plano nacional.
4. Ampliar programas básicos encaminados a lograr la educación femenina universal, mejorar los servicios de salud y aumentar el acceso femenino al crédito.
5. Encauzar las acciones nacionales e internacionales hacia programas que den a todas las personas, en particular las mujeres, mayor acceso a las oportunidades políticas y económicas.

Informe 1996. Crecimiento económico y desarrollo humano

Este informe analiza el carácter y el grado de fortaleza de los vínculos entre el crecimiento económico y el desarrollo humano. En una economía mundial en acelerada evolución no hay respuestas sencillas y no hay soluciones fáciles, pero en todo caso la inercia no es una opción viable. El crecimiento económico debe propiciar que todos tengan más opciones, en lugar de que la mayoría de la gente tenga pocas opciones.

El aumento de la disparidad del rendimiento económico está creando dos mundos, cada vez más polarizados, y la distancia que separa a los pobres de los ricos se está agrandando cada vez más.

Pero nunca basta con quedar a la espera de que el crecimiento económico se filtre automáticamente desde los niveles más altos hasta los más pobres. Por el contrario, el desarrollo humano y la reducción de la pobreza deben ocupar un lugar protagónico en el programa de la conducción política y económica.

A menos que se restablezca el crecimiento económico de los países en declinación, puede ser más difícil que sostengan lo que han adelantado en materia de desarrollo humano, y las disparidades actuales aumentarán. Al ritmo actual de progreso, se tardarán un siglo o más para que los países de desarrollo humano bajo alcancen un desarrollo humano alto. Un desarrollo que perpetúe las desigualdades actuales no es sostenible ni vale la pena sostenerlo.

El fin es el desarrollo humano; el crecimiento económico es tan solo un medio. A medida que el mundo se adentre en el siglo XXI, en general se necesitará más (y no menos) crecimiento económico.

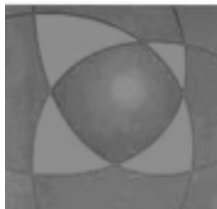
INFORME SOBRE
DESARROLLO
HUMANO 1996



Informe 1997. Pobreza y desarrollo humano

El informe ofrece un panorama extenso de la pobreza mundial, una evaluación de la escala de la pobreza en el mundo actual, las prioridades para enfrentar la pobreza y un programa mundial de apoyo.

INFORME SOBRE
DESARROLLO
HUMANO 1997



Casi un tercio de la población del mundo en desarrollo —unos 1.300 millones de personas— viven con menos de 1 dólar de ingreso. Más de 800 millones de personas no tienen suficiente para comer. Los progresos no se han distribuido por igual, y algunas regiones han quedado a la zaga de otras. Así, la esperanza de vida en el África al sur del Sahara, que es de 50 años, es inferior en 19 años a la lograda en el Asia Oriental.

El grado de adelanto ha sido muy diferente entre grupos, países y regiones. Las mujeres y los niños resultan particularmente afectados por la pobreza. Las mujeres no sólo tienen un ingreso menor que el de los hombres, sino que además están más limitadas por sus responsabilidades reproductivas y domésticas, y tiene menos acceso a tierra, crédito y oportunidades de empleo que les podrían ayudar a salir de la pobreza con sus hijos.

Reconociendo que será necesario que cada país adopte su propia fórmula para reducir la pobreza, se determinan seis prioridades para la acción:

1. Iniciar políticas centradas en la población.
2. Trabajar en pro de la igualdad de género.
3. Concentrarse en el crecimiento en beneficio de los pobres.
4. Mejorar la gestión de la globalización.
5. Crear una atmósfera política transparente y justa.
6. Adoptar medidas especiales para situaciones especiales.

El informe introduce una concepción más ajustada de la pobreza al afirmar que ésta más que pobreza de ingreso es la negación de opciones y oportunidades para una vida tolerable.

Informe 1998. Cambiar las pautas actuales de consumo para el desarrollo humano del futuro

Este informe argumenta que el consumo contribuye claramente al desarrollo humano cuando aumenta la capacidad y enriquece la vida de la gente sin afectar negativamente el bienestar de otros. Contribuye claramente cuando es tan justo con las generaciones futuras como con las actuales. Incorpora la protección del



medio ambiente como un elemento fundamental para lograr el desarrollo humano integral, pues los consumidores dominantes del mundo se concentran de manera abrumadora entre los que tienen buena situación, pero el daño ambiental provocado por el consumo mundial recae más severamente sobre los pobres.

La vida humana en definitiva se nutre y sostiene con el consumo. La abundancia de consumo no es un delito. De hecho, ha sido el impulso de gran parte del adelanto humano. El problema auténtico no es el consumo en sí mismo, sino

sus pautas y efectos.

Las desigualdades del consumo son brutalmente claras. A escala mundial, 20% de los habitantes de los países de mayor ingreso hacen 86% del total de los gastos en consumo privado, y 20% más pobre, un minúsculo 1.3%. Más concretamente, la quinta parte más rica de la población mundial:

- Consume 45% de toda la carne y el pescado y la quinta parte más pobre, 5%.
- Consume 58% del total de la energía y la quinta parte más pobre, menos de 4%.
- Tiene 74% de todas las líneas telefónicas y la quinta parte más pobre, 1.5%.
- Consume 84% de todo el papel y la quinta parte más pobre, 1.1%.

- Posee 87% de la flota mundial de vehículos y la quinta parte más pobre, menos de 1%.

Los paradigmas del desarrollo humano, encaminados a aumentar todas las opciones humanas, deben encaminarse a ampliar y mejorar también las opciones de consumo, pero de manera de promover la vida humana. Este es el tema de este informe.

Informe 1999. Globalización con rostro humano



En el informe sobre desarrollo humano 1999, “Globalización con rostro humano” se abordan, al igual que en los nueve anteriores, los principales indicadores de nivel, calidad de vida y desarrollo humano de los habitantes del planeta, haciendo hincapié en la cada vez mayor interdependencia de la gente en la actual fase de mundialización. La globalización puede representar una gran posibilidad de avance para el desarrollo humano, pero esto sólo es posible si el proceso se encamina adecuadamente.

Con la mundialización se están abriendo nuevas oportunidades a millones de personas en todo el mundo. El aumento del comercio, nuevas tecnologías, inversiones extranjeras, la expansión de los medios de comunicación y las conexiones de internet están alimentando el crecimiento económico y el adelanto humano.

Pero la mundialización actual es impulsada por la expansión de los mercados, la apertura de las fronteras nacionales al comercio, el capital, la información, superando el control gubernamental de esos mercados y sus repercusiones sobre la gente.

Se ha progresado más en materia de normas, estándares, políticas e instituciones relativos a los mercados mundiales que en respeto de la gente y sus derechos. Y se necesita un nuevo compromiso con la ética del universalismo enunciada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Los mercados competitivos pueden ser la mejor garantía de la eficiencia, pero no necesariamente de equidad. La liberalización y la privatización pueden constituir un paso hacia los mercados competitivos pero no una garantía de lograrlos. Y los mercados no son ni la primera palabra del desarrollo humano ni la última. Cuando el mercado va demasiado lejos en el control de los efectos sociales y políticos, las oportunidades y las recompensas de la mundialización se di-

fundan de manera desigual e inícuo, concentrando el poder y la riqueza en un grupo selecto de personas, países y empresas, dejando al margen a los demás.

Informe 2000. Los derechos humanos y el desarrollo humano

El informe de 2000 se dedicó al tema de “Los Derechos Humanos y el Desarrollo Humano”, pues ambos conceptos están dirigidos a asegurar las libertades humanas, que incluyen el ser libres de discriminación, de necesidad económica, de amenazas contra la seguridad personal y de injusticia, así como las libertades para desarrollarse, tomar decisiones, expresar opiniones y tener un trabajo decente.



La idea del desarrollo humano se centra directamente en el progreso de la vida y el bienestar humanos. Como el bienestar incluye vivir con libertades sustanciales, el desarrollo humano también está vinculado integralmente al fortalecimiento de determinadas capacidades relacionadas con toda la gama de cosas que una persona puede ser y hacer en su vida.

Uno de los logros más notables del siglo xx es el progreso en cuanto a los derechos humanos. En 1900 más de la mitad de la población mundial vivía bajo el régimen colonial y ningún país otorgaba a todos sus ciudadanos el derecho de voto. Hoy, alrededor de tres cuartas partes del mundo vive en regímenes democráticos. Ha habido también grandes progresos en cuanto a la eliminación de la discriminación en razón de la raza, la religión y el género, y en cuanto al derecho a la escolaridad y a la atención básica de la salud.

Los derechos dan además legitimidad moral y el principio de justicia social a los objetivos del desarrollo humano. Los derechos humanos ayudan a cambiar la prioridad hacia los más desposeídos y excluidos, especialmente a los primeros en razón de la discriminación. Dirige, además, la atención a la necesidad de información y de expresión política de todos como una cuestión de desarrollo, y a los derechos civiles y políticos como parte integral del proceso de desarrollo.

Informe 2001. Poner el adelanto tecnológico al servicio del desarrollo humano

Este informe se refiere a la manera en que las personas pueden crear y utilizar la tecnología para mejorar sus vidas. También trata de formular nuevas políticas

públicas que orienten hacia el desarrollo humano las revoluciones en materia de tecnología de la información y de las comunicaciones y tecnología biológica.



Pero muchos países en desarrollo no las alcanzarán si no pueden acelerar el progreso. Sólo 18 países están en vías de reducir la pobreza a la mitad hacia 2015, mientras otros 137 países están demorados o muy retrasados. De manera similar, 39 países están en vías de reducir a la mitad la proporción de sus ciudadanos que padecen hambre; pero otros 72 no están igualmente encaminados. Las nuevas políticas tecnológicas pueden estimular el progreso hacia el alcance de esas metas.

Los adelantos sin precedentes registrados en el siglo xx en cuanto a promover el desarrollo humano y erradicar la pobreza fueron, en gran medida, consecuencia de grandes adelantos tecnológicos. Las transformaciones tecnológicas actuales son más rápidas (el poder de un chip de computadora se duplica en períodos de 18 a 24 meses, sin que aumenten los costos) y más fundamentales (adelantos espectaculares en ingeniería genética) y están reduciendo los costos (el costo de un megabit de almacenamiento de información disminuyó de 5.257 dólares en 1970 hasta 0.17 dólar en 1999).

Internet, el teléfono inalámbrico y otras tecnologías de la información y las telecomunicaciones permiten que las personas se comuniquen y obtengan información de maneras que nunca antes habían sido posibles y les proporcionan medios espectaculares de participación en decisiones que afectan sus vidas. Desde el papel que tuvo la máquina de fax en la caída del comunismo, en 1989, hasta las campañas por correo electrónico (e-mail) que contribuyeron a derribar al presidente Joseph Estrada de Filipinas, en enero de 2001, la tecnología de la información y las comunicaciones proporciona poderosos medios nuevos para que los ciudadanos exijan de sus gobiernos rendición de cuentas por la utilización de los recursos públicos.

Informe 2002. Profundizar la democracia en un mundo fragmentado

El informe trata de política y desarrollo humano, y de la manera en que las fuerzas políticas y las instituciones formales e informales, nacionales e internacionales, conforman el progreso humano, así como de lo que requerirán los países para establecer sistemas de gobernabilidad democrática que promuevan el desarrollo humano de todas las personas, en un mundo en el que muchos se quedan rezagados.



La globalización está creando una interdependencia mayor, pero el mundo parece cada vez más fragmentado entre ricos y pobres, poderosos e impotentes, y entre aquellos que se felicitan por la nueva economía mundial y otros que piden que se tome un camino distinto.

Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra los Estados Unidos ofrecieron una nueva perspectiva de estas divisiones, volvieron a situar las alianzas militares estratégicas en el centro de la adopción de decisiones de los países, y suscitaron un acalorado debate acerca del riesgo que conlleva comprometer los derechos humanos en aras de la seguridad de un país.

El mundo es más democrático que en cualquier otro momento de la historia, pero de los 140 países en los que se convocan elecciones multipartidistas, sólo 80 (con 55% de la población mundial) son plenamente democráticos si se los mide con el mismo criterio. Y en 106 países todavía se limitan libertades importantes tanto civiles como políticas.

El número de guerras entre países ha disminuido considerablemente. En el decenio de 1990, los conflictos entre países causaron la muerte a unas 22.000 personas, casi dos tercios menos que en el decenio de 1980. Sin embargo, los conflictos civiles son más perjudiciales que nunca. En el decenio de 1990, cerca de 3.6 millones de personas murieron en guerras dentro de países, y el número de refugiados y personas internamente desplazadas ha aumentado 50%.

Informe 2003. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio: un pacto entre las naciones para eliminar la pobreza



Los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) derivan de la Declaración del Milenio y comprometen a los países a luchar más firmemente contra la insuficiencia de ingresos, el hambre generalizada, la desigualdad de género, el deterioro del medio ambiente y la falta de educación, atención médica y agua potable.

Los ODM y la promoción de desarrollo humano comparten un ideal común y reflejan el compromiso vital de promover el bienestar de la humanidad, la dignidad, la libertad y la igualdad para todas las personas. Los ODM son parámetros de referencia para evaluar los progresos hacia la Declaración del

Milenio, inspirada en los valores básicos de libertad, igualdad, solidaridad, tolerancia, respeto por la naturaleza y responsabilidad compartida.

La atención de las políticas mundiales ha de centrarse en aquellos países con mayores desafíos de desarrollo. Sin un cambio de dirección inmediato nunca podrán alcanzar los ODM.

Teniendo esto en cuenta, este informe ofrece un nuevo plan de acción centrado principalmente en estos países: el Pacto de Desarrollo del Milenio. Para lograr un crecimiento sostenible, los países deben conseguir umbrales básicos en varias áreas clave: gobernabilidad, salud, educación, infraestructura y acceso a mercados. Si un país está por debajo del umbral en cualquiera de estas cuestiones, puede fácilmente caer en una “trampa de pobreza”.

La mayoría de países de máxima y alta prioridad intenta alcanzar estos umbrales básicos. Sin embargo, tienen que hacer frente a obstáculos estructurales muy arraigados que difícilmente podrán superar por sí mismos. Entre estos obstáculos están las barreras de acceso a mercados internacionales y niveles de deuda muy elevados; deudas mucho más altas de las que pueden servir, habida cuenta de su capacidad de exportación.

Informe 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy



La libertad cultural constituye una parte fundamental del desarrollo humano puesto que, para alcanzar una vida plena, es importante elegir la identidad propia, lo que uno es, sin perder el respeto por los demás o verse excluido de otras alternativas. Es necesario que la gente tenga libertad para practicar su religión abiertamente, para hablar su lengua, para honrar su legado étnico o religioso sin temor al ridículo, al castigo o a la restricción de oportunidades.

Es necesario que la gente pueda participar libremente en la sociedad sin desprenderse de sus vínculos culturales.

Se trata de una idea simple pero profundamente desconcertante. Responder a estas demandas es un desafío urgente para los estados, pues de manejarse bien, el mayor reconocimiento de las identidades traerá consigo mayor diversidad cultural en la sociedad, lo que enriquecerá la vida de la gente.

De no abordar las luchas por la identidad cultural, o abordarlas inadecuadamente, podrían transformarse en una de las fuentes más importantes de inestabilidad al interior de los estados y entre ellos, lo que podría, a su vez, desencadenar un conflicto cuya consecuencia sea el retroceso del desarrollo.

Los conflictos relacionados con la identidad también pueden originar políticas represivas y xenófobas que retardan el desarrollo humano y pueden fomentar un regreso al conservatismo y un rechazo al cambio, impidiendo con ello la afluencia de ideas y personas que traen valores cosmopolitas así como los conocimientos y las aptitudes que posibilitan el desarrollo. El desafío de hacerse cargo de la diversidad y respetar las identidades culturales no es sólo de algunos “estados multiétnicos” pues casi ningún país es completamente homogéneo. Los aproximadamente 200 países que hay en el mundo son hoy el hogar de 5.000 grupos étnicos y dos tercios de estos países tienen al menos una minoría significativa: un grupo étnico o religioso que constituye al menos 10% de la población.

Informe 2005. La cooperación internacional ante una encrucijada: ayuda al desarrollo, comercio y seguridad en un mundo desigual

El informe 2005 trata de la envergadura del desafío que enfrenta el mundo al inicio de la cuenta regresiva de 10 años hasta 2015 y se concentra en lo que los gobiernos de los países ricos pueden hacer para cumplir la parte que les corresponde en una alianza mundial para el desarrollo. Esto no significa que a los gobiernos de los países en desarrollo no les quepa responsabilidad en el asunto.

Por el contrario, tienen una gran responsabilidad, no hay cooperación internacional que pueda compensar aquellas acciones que los gobiernos dejan de hacer por no priorizar el desarrollo humano, no respetar los derechos humanos, no hacerse cargo de las desigualdades y no poner fin a la corrupción.

Pero sin un nuevo compromiso de cooperación respaldado por acciones prácticas y concretas, los ODM no se cumplirán y la Declaración del Milenio pasará a la historia como una promesa incumplida más.

No hay grandes motivos para celebrar, aunque se han conseguido algunos progresos importantes en desarrollo humano desde la firma de la Declaración del

Milenio. La pobreza ha disminuido y los indicadores sociales han mejorado. Los ODM han sido un punto de convergencia de la preocupación internacional, en la medida en que han puesto el tema del desarrollo y la lucha contra la pobreza en la agenda de un modo que, un decenio atrás, habría sido inimaginable.

2005 marca una encrucijada. Los gobiernos del mundo enfrentan distintas alternativas, una de ellas es aprovechar la oportunidad y transformar el año en el inicio del “decenio a favor del desarrollo”. Si se realizan hoy las inversiones y



se ponen en marcha las políticas necesarias para alcanzar los ODM, aún se está a tiempo de cumplir la promesa de la Declaración del Milenio.

Proyecto del Milenio

El Proyecto del Milenio —colofón de los informes del desarrollo humano— condensa en sus ocho puntos las bases primordiales para construir el futuro de todos los seres humanos; su ejecución total está proyectada para 2015.

Los puntos del Proyecto del Milenio son los siguientes:

1. Erradicar la pobreza extrema y el hambre.
 - Reducir a la mitad el porcentaje de personas cuyos ingresos sean inferiores a 1 dólar por día.
 - Reducir a la mitad el porcentaje de personas que padecen hambre.
2. Lograr la enseñanza primaria universal.
 - Velar porque todos los niños y niñas puedan terminar un ciclo completo de enseñanza primaria.
3. Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer.
 - Eliminar las desigualdades entre los géneros en la enseñanza primaria y secundaria, preferiblemente para 2005, y en todos los niveles de la enseñanza para 2015.
4. Reducir la mortalidad infantil.
 - Reducir en dos terceras partes la tasa de mortalidad de los niños menores de 5 años.
5. Mejorar la salud materna.
 - Reducir la tasa de mortalidad materna en tres cuartas partes.
6. Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades.
 - Detener y comenzar a reducir la propagación del VIH/SIDA.
 - Detener y comenzar a reducir la incidencia del paludismo y otras enfermedades graves.
7. Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente.
 - Incorporar los principios de desarrollo sostenible en las políticas y los programas nacionales; invertir en la pérdida de recursos del medio ambiente.
 - Reducir a la mitad el porcentaje de personas que carece de acceso al agua potable.
 - Mejorar considerablemente la vida de por lo menos 100 millones de habitantes de tugurios para 2020.
8. Fomentar una asociación mundial para el desarrollo.

- Desarrollar aún más un sistema comercial y financiero abierto, basado en normas, previsible y no discriminatorio. Ello incluye el compromiso de lograr una buena gestión de los asuntos públicos y la reducción de la pobreza, en cada país y en el plano internacional.
- Atender las necesidades especiales de los países menos adelantados. Ello incluye el acceso libre de aranceles y cupos para las exportaciones de los países menos adelantados, el programa mejorado de alivio de la deuda de los países pobres muy endeudados y la cancelación de la deuda bilateral oficial y la concesión de una asistencia oficial para el desarrollo más generosa a los países que hayan mostrado su determinación de reducir la pobreza.
- Atender a las necesidades especiales de los países en desarrollo sin litoral y de los pequeños Estados insulares en desarrollo.
- Encarar de manera general los problemas de la deuda de los países en desarrollo con medidas nacionales e internacionales a fin de hacer la deuda sostenible a largo plazo.
- En cooperación con los países en desarrollo, elaborar y aplicar estrategias que proporcionen a los jóvenes un trabajo digno y productivo.
- En cooperación con las empresas farmacéuticas, proporcionar acceso a los medicamentos esenciales en los países en desarrollo.
- En colaboración con el sector privado, velar porque se puedan aprovechar los beneficios de las nuevas tecnologías, en particular, los de las tecnologías de la información y de las comunicaciones.

Las propuestas del Proyecto del Milenio plantean una gran disyuntiva, ya que los países ricos difícilmente podrán aceptar o aplicar las soluciones que aquí son planteadas, pues la guerra por los diversos intereses políticos, económicos, militares y religiosos que tienen hace prácticamente imposible que la humanidad pueda lograr la igualdad entre los individuos.

La globalización promueve la libre competencia y con ello el libre mercado entre los diferentes países del mundo, lo que genera que la lucha por los recursos sea cada vez más grande y esto a su vez acentúa las enormes brechas económicas entre los países ricos y los países pobres, creando un círculo del cual es muy difícil salir y que a la larga dará como resultado guerras por el agua o, como ya sucedió en Irak, por el petróleo, pues los recursos en nuestros días son cada vez más escasos.

“Las guerras del presente siglo son generadas por los intereses de las principales corporaciones financieras y empresariales, gubernamentales globales,

el G-3, el G-7 y las principales transnacionales quienes reclaman sus espacios en el ámbito geopolítico y económico militar” (Mercado, 2005: 195).

Por otra parte, los enormes intereses económicos de las empresas transnacionales generan que los países pobres mantengan políticas en las cuales se dé prioridad al desarrollo económico, con lo cual se beneficia sólo a un reducido sector de la sociedad, mientras que las políticas de carácter social siempre quedan en un segundo término; este fenómeno se ha presentado en muchos países de América Latina y la opción de las grandes masas de pobres ha sido elegir gobiernos de izquierda populistas que hasta la fecha no han demostrado su eficacia.

El Banco Interamericano de Desarrollo promueve programas que se desprenden del Proyecto del Milenio y sus actividades también abarcan una amplia gama de iniciativas de investigación, mejoramiento de la información y entrenamiento de personal, que contribuyen directa o indirectamente al objetivo de reducir la pobreza en la región.

El Proyecto del Milenio en México

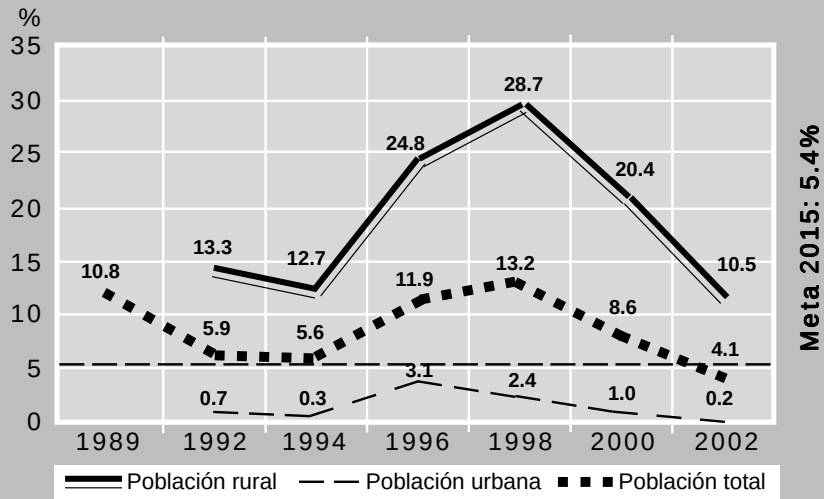
Objetivo 1: Erradicar la pobreza y el hambre

Los valores promedio indican que ya se cumplió con la meta de reducir la proporción de personas cuyos ingresos son inferiores a un dólar diario, entre 1990 y 2015. De 1989 a 2002, la pobreza extrema, medida con base en un dólar Paridad de Poder de Compra (PPC), tuvo una reducción de 61.6%, por lo que la Meta 1 de los ODM ya ha sido alcanzada (gráfica 1).² Sin embargo, aún cuando la proporción del ámbito urbano, donde habitan más de dos tercios de la población, es de tan sólo 0.2%; en el ámbito rural este porcentaje es todavía considerable: 10.5%.

Por su parte, el coeficiente de la brecha de pobreza inició una tendencia a la baja a partir de 1998. Este indicador muestra que la distancia entre los ingresos de los hogares más pobres y la línea de pobreza ha disminuido en periodos de crecimiento y ha aumentado durante periodos de crisis económicas. En particular, indica que los individuos con ingresos inferiores a un dólar PPC en 1998 estaban más alejados del umbral de pobreza en comparación a los individuos en situación de pobreza en 2002 (gráfica 2).

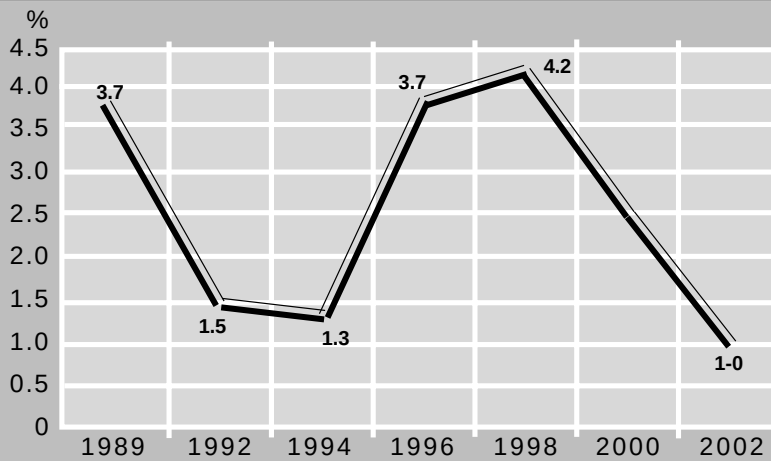
² Fuente de las gráficas: Los objetivos del desarrollo del milenio en México: informe de avance 2005.

Gráfica 1 Proporción de población con ingresos per cápita inferiores a un dólar diario



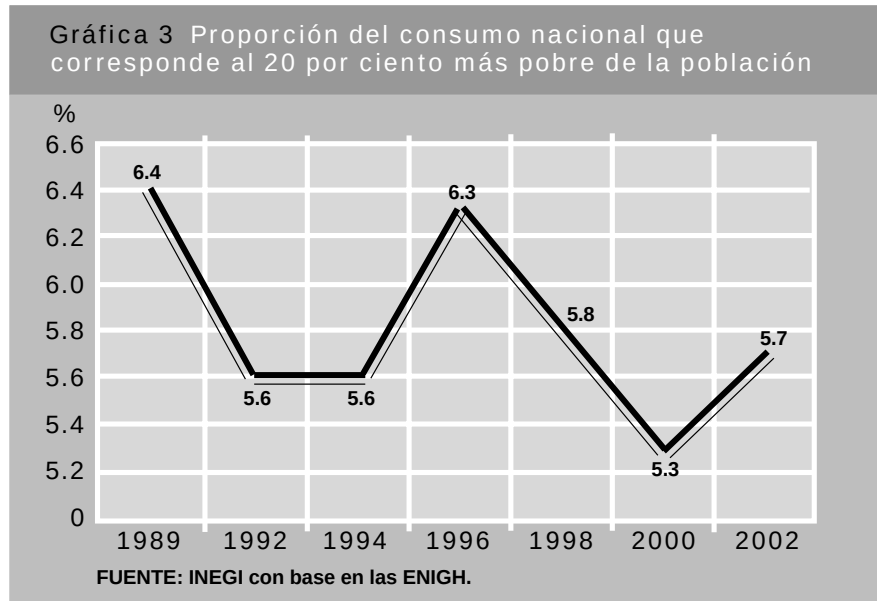
FUENTE: Secretaría de Desarrollo Social con base en las ENIGH.

Gráfica 2 Coeficiente de la brecha de pobreza



FUENTE: Secretaría de Desarrollo Social con base en las ENIGH.

El indicador referente a la proporción del consumo nacional que corresponde a la quinta parte más pobre de la población sólo alcanzó el 5.7% en 2002. En la última década, este indicador llegó a su punto máximo en las postrimerías de la crisis económica, cuando llegó a 6.3% en 1996 (gráfica 3).

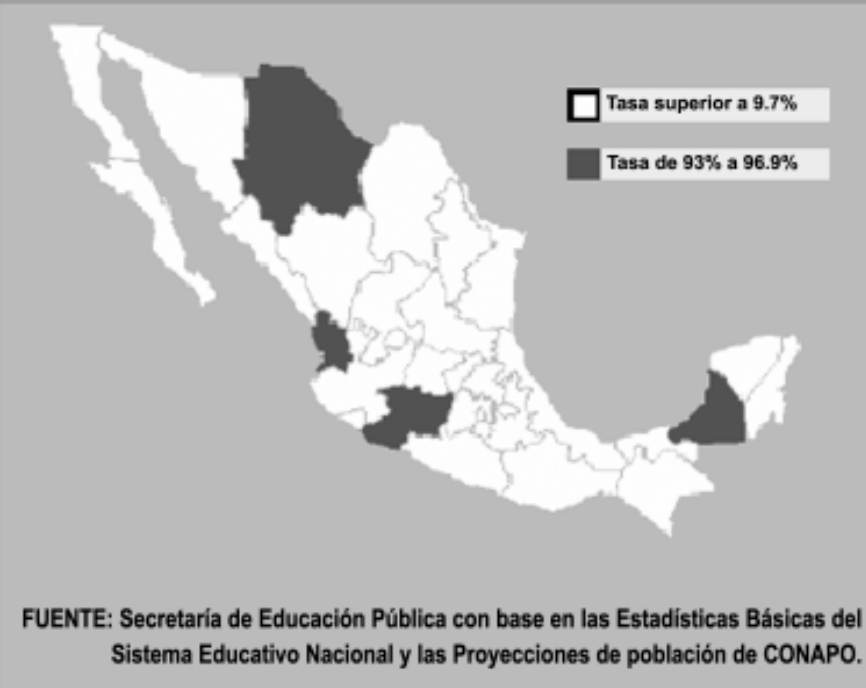


Objetivo 2: Educación primaria

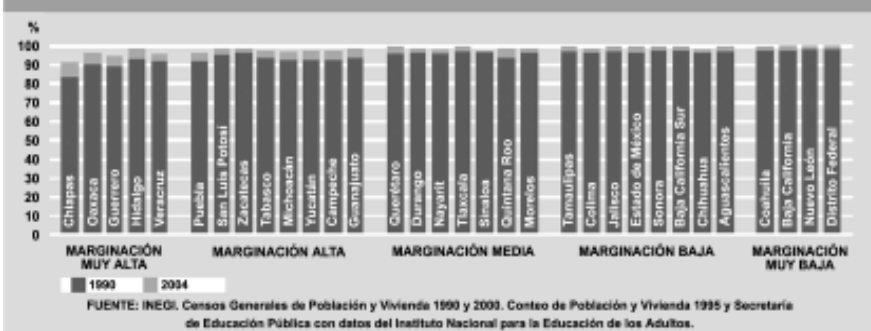
Al cierre del periodo lectivo 2003-2004, la tasa neta de matriculación en primaria y la tasa de alfabetización de jóvenes de 15 a 24 años son consideradas universales. La primera fue de 99.4%, lo que significa que más de 13 millones de niños de seis a 11 años de edad estaban cursando la primaria y la segunda fue de 97.5%.

Sin embargo, en ambos casos subsisten problemas para alcanzar la misma cobertura en las entidades federativas y regiones de mayor marginación (gráficas 9 y 10). Hasta ahora todavía hay cuatro estados cuya tasa neta de matriculación o cobertura en educación primaria son inferiores a 97%: Campeche, Chihuahua, Michoacán y Nayarit. También existe rezago entre los grupos más vulnerables, tales como los indígenas (particularmente mujeres), los campesinos y la población migrante, condiciones que frecuentemente confluyen en un mismo individuo.

Gráfica 9 Tasa neta de matriculación de primaria (seis a 11 años de edad) por entidad federativa, 2003-2004



Gráfica 10 Tasa de alfabetismo de la población de 15 a 24 años por entidad federativa según grado de marginación, 1990-2004



El analfabetismo y los estudios de primaria incompletos en la población adulta son el origen de muchas desigualdades en las oportunidades de participación y desarrollo de las familias y las poblaciones indígenas. Las estadísticas muestran que 39% de la población indígena de cinco a 24 años no asiste a la escuela, con mayor desventaja para la población femenina: casi 42 de cada cien mujeres no van a la escuela, por 37 de cada cien hombres. Adicionalmente, el 40% de la población indígena de 15 años y más no cuenta siquiera con el nivel de primaria concluido. De ellos, 18% no tiene instrucción y solamente el 22% tiene algún grado de primaria.

Objetivo 3: Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer

La meta para el objetivo 3 es eliminar las desigualdades entre hombres y mujeres en la enseñanza primaria y secundaria, preferiblemente para 2005, y en todos los niveles de la enseñanza antes de 2015. México ya cumplió con lo anterior. La pobreza, en todas sus vertientes, todavía es vivida de manera más intensa y profunda por las mujeres y la desigualdad se agrava cuando se les considera en el contexto rural.

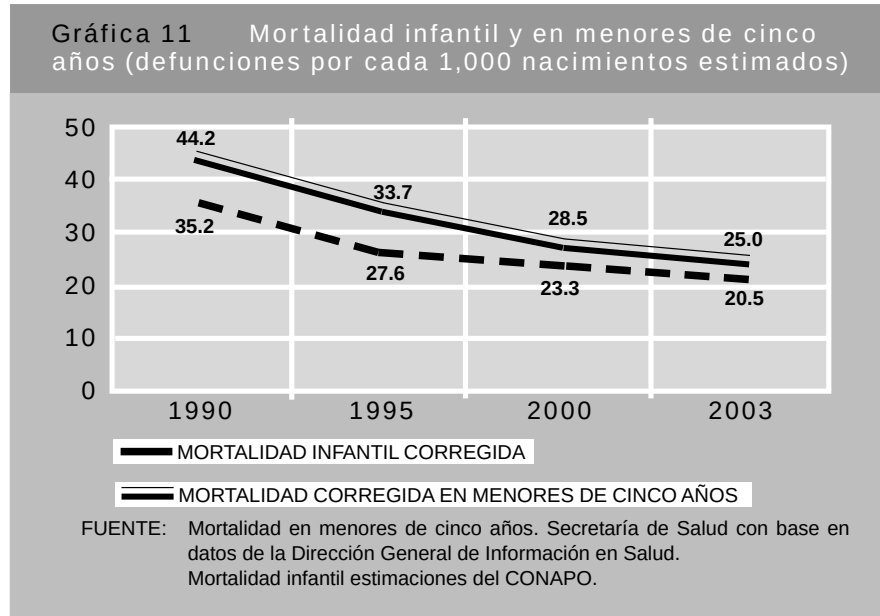
La cobertura de atención educativa ha aumentado en términos generales, favoreciendo cada vez más a las mujeres. En términos de eficiencia, en 2000 la tasa de conclusión de mujeres fue de 60.7, mientras que la masculina fue de 60.9. Esta relación, sin embargo, se desequilibra en perjuicio de las mujeres en el medio rural.

En 2003, 35.4% de las mujeres de 15 años y más, unidas y corresidentes con su pareja, sufrían de violencia emocional ejercida por su compañero o cónyuge, 27.3% padecía violencia económica, 9.3 violencia física y 7.8 violencia sexual. Los estragos que deja la violencia en las mujeres y todos los miembros de su familia son difíciles de reparar. Una vida con violencia impide a las mujeres desarrollarse de manera autónoma.

Objetivo 4: Reducir la mortalidad infantil

México presenta niveles de mortalidad en menores de cinco años que se han reducido de 44.2 por cada 1 000 nacimientos en 1990 a 25 en 2003. En términos de la mortalidad infantil, en el mismo periodo pasamos de 36.2 defunciones a 20.5 (gráfica 11). Estos números nos colocan ligeramente bajo el promedio en América Latina y el Caribe, que es de 34 defunciones en niños menores a cinco años por cada 1 000 nacimientos. La meta de reducir ambos indicadores en dos

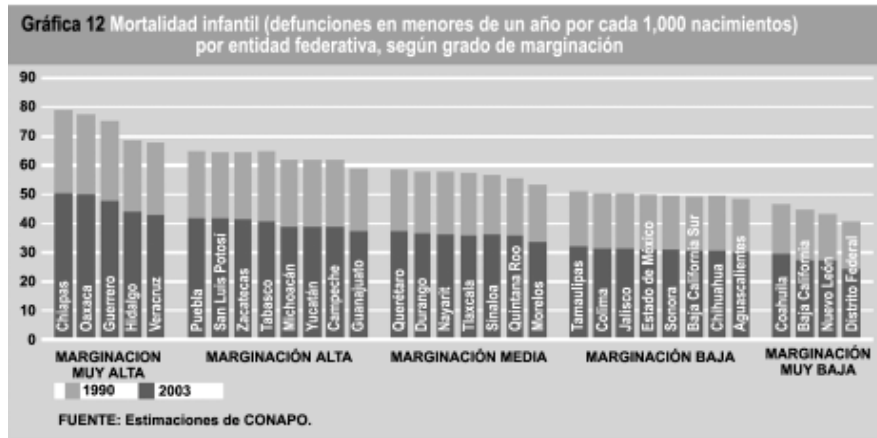
terceras partes para 2015 está aún lejana, pero plenamente alcanzable si continúan las acciones para disminuir la mortalidad infantil y en menores de cinco años.



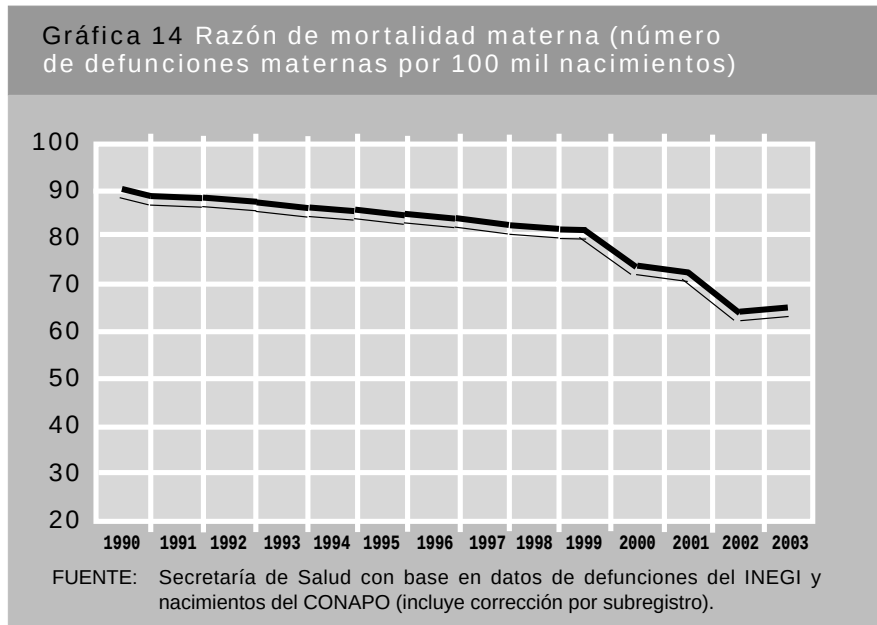
Al interior del país, se presenta un alto nivel de desigualdad. La mortalidad infantil más alta se observa en los estados con mayores niveles de marginación y pobreza (gráfica 12), lo que muestra el enorme reto de impulsar, además de programas de salud, estrategias de desarrollo social y económico, acordes con las necesidades específicas de cada entidad federativa.

Objetivo 5: Mejorar la salud materna

México se encuentra entre los 10 países con menores razones de mortalidad materna en América Latina y el Caribe. No obstante, en comparación con el Índice de Desarrollo Humano alcanzado por el país, los niveles de mortalidad materna deberían ser más bajos, lo que indica la necesidad de impulsar medidas para mejorar la cobertura y la calidad durante el embarazo, el parto y el puerperio.



La mortalidad materna es reconocida como un problema de salud pública y como una expresión de la desigualdad que prevalece en diversas regiones. Los esfuerzos realizados para mejorarla han sido amplios y variados. En 1955 la razón



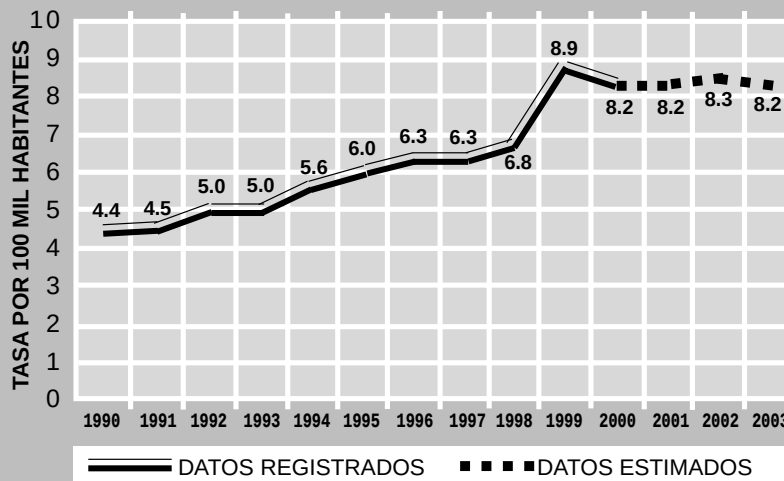
de mortalidad materna registrada fue de 197.4 por cada 100 mil nacidos vivos y disminuyó a 65.2 en 2003, esto es un descenso de 66.9% en un lapso de casi 50 años. Sin embargo, en comparación con el valor estimado para 1990, la razón de mortalidad materna únicamente descendió 26.7% en 2003 (gráfica 14).

Objetivo 6: Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades

La meta para el año 2015 es mantener la prevalencia de VIH/SIDA entre la población general en niveles inferiores al promedio observado actualmente en América Latina (0.6% de la población general).

Como epidemia concentrada, la propagación del SIDA no ha sido aún detenida y mucho menos revertida. La incidencia del SIDA, aumentó paulatinamente desde 1990 y alcanzó su punto más alto en 1999, ya que a partir de 2000 se estima una tendencia estable (gráfica 15).

Gráfica 15 Incidencia de SIDA por año de diagnóstico



FUENTE: Cálculos realizados por la Dirección General de Epidemiología, con base en los datos del Registro Nacional de Casos de SIDA y las proyecciones de población del CONAPO.

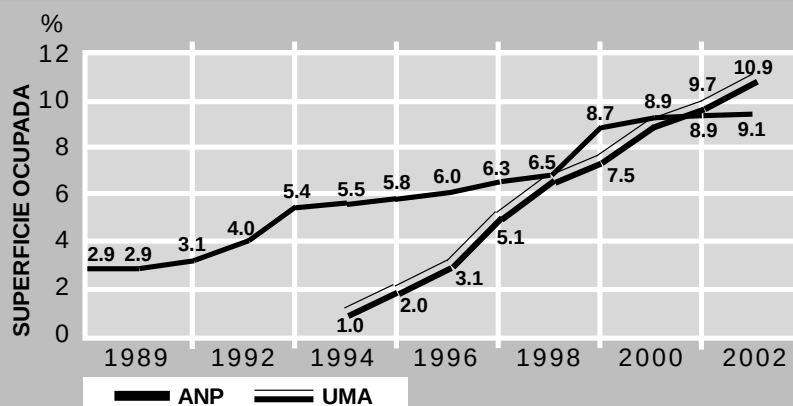
La mortalidad por esta causa se ha mantenido prácticamente estable desde 1997 (gráfica 16), como resultado del incremento de la cobertura de tratamiento antirretroviral que desde 2003 es de carácter universal y ha contribuido a que los enfermos de SIDA hayan ganado de cinco a ocho años de vida con mejor calidad.



Objetivo 7: Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente

Uno de los instrumentos de política ambiental para la conservación y protección de los ecosistemas naturales y su biodiversidad son las Áreas Naturales Protegidas (ANP). En 1990 se contaba con 76 ANP que representaban sólo el 2.9% de la superficie terrestre del país. Para finales de 2003 ya se tenían 148 ANP, con una superficie superior a 17 millones de hectáreas, que representan 9.1% del territorio nacional (gráfica 19). De esta superficie, el 76% corresponde a ecosistemas terrestres y el resto a marinos.

Gráfica 19 Proporción de superficie terrestre nacional incorporada a Áreas Naturales Protegidas (ANP) y Unidades para el Manejo de la Vida Silvestre (UMA)



FUENTE: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas y Dirección General de la Vida Silvestre.

Objetivo 8: Fomentar la asociación mundial para el desarrollo

La Conferencia Internacional sobre la Financiación para el Desarrollo, celebrada en Monterrey, México, en marzo de 2002, constituyó un nuevo enfoque de la cooperación para el desarrollo por parte de la comunidad internacional. Es por ello que su aplicación y seguimiento debe constituir una de las más altas prioridades. El cumplimiento de los acuerdos alcanzados en Monterrey es fundamental para alcanzar los ODM.

El papel de México en el fortalecimiento de la Organización de las Naciones Unidas

México considera que para promover efectivamente una asociación mundial para el desarrollo es necesario fortalecer a la ONU. En marzo de 2004 el Gobierno extendió una invitación a un grupo de 14 países (Alemania, Argelia, Australia, Canadá, Chile, Colombia, España, Japón, Kenya, Nueva Zelanda, Países Bajos, Pakistán, Singapur y Suecia) para participar en el Grupo de Amigos de la Reforma

que tiene como propósitos analizar los distintos componentes de la revitalización y fortalecimiento de la ONU, formular propuestas sustantivas para su instrumentación y diseñar una estrategia diplomática para impulsar la evolución de la Organización.

Una de las conclusiones más importantes en el caso de México y la aplicación de los lineamientos del desarrollo humano en términos económicos, sociales e institucionales, explica en gran medida las desigualdades entre individuos y entre regiones del país. La precariedad de la inversión y los obstáculos que enfrenta la gestión pública que se observan a nivel local frenan al ejercicio de los derechos y de las libertades individuales. La mayor o menor participación social y política también aparece como un componente a tomar en cuenta.

Este Informe sobre Desarrollo Humano México 2002, el primero en su tipo para el país, constituye un esfuerzo del PNUD. Realizado por un grupo independiente de expertos, su fin es analizar la situación del desarrollo humano en México desde la perspectiva promovida por el PNUD en el mundo desde 1990. El informe expone el significado del concepto de desarrollo humano, plantea una medición del mismo —por entidad federativa, con una metodología comparable internacionalmente— y describe el estado y la evolución de la desigualdad en el desarrollo a través de sus distintas dimensiones durante la segunda mitad del siglo xx.

Bibliografía

- Banco Interamericano de Desarrollo (2005), Página principal [en línea] s/f [8/05/05] <http://www.iadb.org/sds/mdg/actions.cfm?language=Sp&parid=3&item1id=2>
- Mercado, Maldonado Asael (2005) *Sociología norteamericana: un diagnóstico de nuestro tiempo*, México. Ed. Práctica Docente S. C.
- ONU (2005), Los objetivos del desarrollo del milenio en México: informe de avance 2005, [en línea] s/f [10/01/06] disponible en: <http://www.undp.org/rblac/mdg/RESUMEN%20and%20Full%20text-MEXICO.pdf>
- ONU (2005), “Objetivos del desarrollo del Milenio” [en línea] s/f [08/01/05] disponible en: <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/index.html>
- ONU (2005), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [en línea] [10/04/05] disponible en <http://hdr.undp.org/reports/global/2003/espanol/> <http://hdr.undp.org/reports/global/1990/en/>
- Oficina del Informe sobre el Desarrollo Humano en México [en línea] s/f [10/01/06] disponible en <http://saul.nueve.com.mx/informes/index.html>

Recibido: 17 de marzo de 2006

Aceptado: 26 de septiembre de 2006

Asael Mercado Maldonado es licenciado y maestro en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Atzacapotzalco, y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Iberoamericana. Es líder del Cuerpo Académico “Nuevo Orden Mundial; Retos Políticos y Económicos para el Siglo XXI” en la Universidad Autónoma del Estado de México. Ha desempeñado diversos cargos en la Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública, UAEM, y ha participado en numerosos eventos académicos estatales, nacionales e internacionales. Entre sus publicaciones destacan los libros *Ciencia social ¿para qué?* (1989); *Telmex-STRM; una historia política* (1994) y *Sociología norteamericana: un diagnóstico de nuestro tiempo* (2002), así como numerosos artículos en periódicos de circulación nacional y revistas especializadas.

Luis Jesús Luna Cano pasante de licenciado en Sociología. **Miembro activo** del cuerpo académico Nuevo Orden Mundial: Retos Políticos y Económicos para el Siglo XXI, con el proyecto “Alternativas sociales al modelo impuesto por el neoliberalismo y la globalización”. Área de especialización: Políticas internacionales de desarrollo.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2006
María de la Cruz Castro Ricalde
RESEÑA DE "DEMOCRACIA MADE IN USA. UN MODELO POLÍTICO EN
CUESTIÓN" DE JOSÉ MARÍA TORTOSA
Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 011
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 149-153

Por una democracia sin jerarquías

MARÍA DE LA CRUZ CASTRO RICALDE¹

El reconocimiento del modelo democrático estadounidense como una opción ejemplar, digna de ser adoptada por todas las naciones, ha impedido, de alguna manera, imaginar otros espacios políticos. Las implicaciones de esta afirmación son diversas, pues concebir la democracia como un proceso conlleva la idea de su propio término. Es decir, al final de ese proceso, la democracia se habría consumado, como si fuera un objeto en sí mismo, como si pudiera plantearse de manera lineal y poseedora de etapas bien establecidas para su consecución. Las perspectivas deconstruccionistas nos han enseñado, en cambio, que los procesos se deben redefinir de manera permanente, que hay múltiples caminos para configurarlos y que es a través del reconocimiento de la diferencia como pueden explorarse las responsabilidades éticas del sujeto hacia un otro posible (Derrida, 1992).

En *Democracia made in USA. Un modelo político en cuestión*, José María Tortosa continúa dentro del mismo derrotero reflexivo que lo ha ocupado en los últimos años, tal y como dan cuenta algunos de sus libros más recientes, *La agenda hegemónica: la guerra continúa* (2003) y *La guerra de Irak: un enfoque orwelliano* (2004), títulos que forman parte de una obra prolífica que, en su conjunto, señala un interés general hacia la necesidad de que la humanidad viva armónicamente, detenga su carrera sin freno motivada por el consumismo y se percate del daño ecológico y moral provocado, con la conciencia de que, a pesar de todo, es posible registrar una dinámica reversible.

Dentro de sus múltiples publicaciones que abarcan libros de largo o corto aliento, artículos publicados en la prensa escrita, colaboraciones en páginas elec-

¹ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Toluca. Correo electrónico: maricruz.castro@itesm.mx

trónicas, conferencias, seminarios, encuentros y participación en un sinnúmero de comités, cuando no ejerce su cátedra en la Universidad de Alicante—, José María Tortosa suele dejar las puertas abiertas hacia la esperanza y renovar su acto de fe sobre la posibilidad de que la conciencia, fincada en el haz que forman la razón y la emoción, termine por marcar nuevos derroteros en la política, en su sentido más amplio.

Rasgo evidente en el libro que nos ocupa es el estilo de exposición, que constituye una especie de “sello de autor”. *Democracia made in USA* pertenece a la colección “Más madera”, dirigida a un público amplio y cuyo propósito es promover la lectura sobre temas contemporáneos. De aquí que Tortosa haya despojado su texto del peso del academicismo, prescindido de largas citas, eliminado reflexiones de orden netamente teórico y, en cambio, favorecido la precisión de sus argumentos, simplificado el vocabulario, recurrido a expresiones coloquiales y, sobre todo, intentado (con éxito) abordar un tema complejo desde múltiples aristas, mediante un tono cuasi conversacional. Tal vez esto no significó un gran esfuerzo para el autor, pues en el gran número de artículos publicados en diversos medios también ha optado por la ironía, las preguntas retóricas, el juego de palabras y todo tipo de estrategias que favorezcan un lazo empático entre el autor y el lector. Así, la amenidad de su escritura no está reñida con la propuesta y la consumación de una línea argumental que procura estar, en todo momento, apoyada en un amplio espectro de referencias mediáticas, académicas y culturales.

Democracia made in USA tiene como punto de partida la posición pro estadounidense declarada desde las primeras páginas del texto e, incluso, en la cuarta de forros: “Son pro americanos los que defienden los intereses de los americanos” (p. 27). Esta suerte de aclaración propicia que el lector no comience la lectura del texto, prevenido en cuanto a que se encontrará un análisis que sólo enfatiza los aspectos negativos de su objeto de estudio. Por el contrario y justo por esta perspectiva, los siete capítulos que integran el libro actúan como una suerte de desenmascaramiento de la falsa idea de democracia americana, prácticamente sujeta a los mecanismos de la mercadotecnia política de nuestros días. Es decir, la democracia como un producto que debe ser adquirido por los países del tercer mundo, los aquejados por las viejas y modernas formas de la dictadura, los que desean conseguir el éxito económico mediante la exportación de un modelo exitoso, por lo menos en apariencia. Con estos argumentos, Estados Unidos ha intervenido en la estabilidad de los gobiernos latinoamericanos (recuérdese el caso de Salvador Allende, en Chile, o, en el otro extremo, la presión por los cambios de los partidos en el poder, cuando así convendría, como en

México), ha sostenido la guerra en Irak o ha mirado a otro lado, cuando las dictaduras son “amigas” como la de Uzbekistán o Turkemenistán, según recuerda el autor.

Tortosa recurre a ciertos documentos fundamentales que han animado la fe ciega en la propuesta de la democracia estadounidense (la Declaración de la Independencia, la Constitución, los discursos de Thomas Jefferson, Abraham Lincoln, Martin Luther King, por mencionar algunos) para demostrar que la forma como es practicada, sobre todo durante el primer periodo de George W. Bush, dista mucho de los principios formulados en los escritos mencionados. En síntesis, sólo un individuo que cree en las fortalezas del sistema político de Estados Unidos puede ser capaz de interrogarlo y preguntarse cómo, en qué, cuándo y por qué se ha dejado de gobernar desde el pueblo, por el pueblo y para el pueblo, parafraseando el conocido dicho de Lincoln. Éste es uno de los propósitos del texto, el cual se expresa en el título del último capítulo, con la afirmación “Por que hay algo que hacer” [sic]: animar la discusión política, en todos los niveles. Así, estos temas no serán exclusividad de quienes tienen mayor escolaridad y una información más variada a su alcance.

El enfoque de Tortosa, por tanto, está impregnado del sentido con que la posmodernidad dirige las miradas. Se pronuncia por “abandonar el mundo de las certezas que llevan a la adhesión inquebrantable y al fundamentalismo” (2004:9). Siguiendo la perspectiva derrideana, la democracia, entonces, se acerca más a la formulación de una promesa y menos al planteamiento de una certidumbre (Derrida, 1992: 78). Ello porque las promesas siempre aguardan su cumplimiento (Elam, 1997: 11), se sitúan en el plano de lo posible y no de lo determinado, nunca tratan de fijar el futuro, pero sí procuran construirlo a través de un movimiento constante.

¿Qué actitud asumir frente a la democracia estadounidense, anclada en los valores fundamentales de sus patriarcas? Derrida respondería: revalorar el pasado y la tradición, pues de otra manera el mañana se reconfiguraría a partir de la nada. Principalmente porque la historia nos dota de perspectivas críticas que permiten remodelar las tradiciones sobre las cuales descansan las creencias del presente. El libro de José María Tortosa sostiene, a lo largo de sus 127 páginas, la necesidad de no perder de vista las bondades del sistema democrático estadounidense y, por ello mismo, la posibilidad de evaluarlo. Por ejemplo, la libertad de expresión, la autocrítica del sistema político y la presión por la transparencia informativa han permitido al autor, a partir de las notas periodísticas y los artículos editoriales de los principales diarios estadounidenses, obtener los datos y los puntos de vista necesarios para sustentar cómo la religión —traducida

en fundamentalismos que no requieren explicación y se validan a sí mismos— se ha entrometido de manera peligrosa en decisiones de relevancia internacional.

La difusión de que Estados Unidos se encuentra ante una nueva cruzada, una batalla espiritual en la que Dios está de su parte, es sólo uno de los riesgos desarrollados por el texto. El asalto del neoconservadurismo —destinado a enriquecer a unos cuantos, a fortalecer determinadas empresas ligadas a prominentes funcionarios públicos y/o benefactores del partido político republicano, a visualizar la guerra desde una perspectiva empresarial— se asocia también a múltiples prácticas, cuyo fin es minar la participación política. Tortosa se refiere al “recorte de las libertades públicas” y su cuestionado instrumento, el USA Patriot Act. El desaliento hacia el voto (traducido en una participación cada vez menor), “la manipulación fraudulenta de censos electorales [...], la intimidación de minorías” (2004: 76s), el incremento de los “votos perdidos”, la posible corrupción en el manejo informático del voto electrónico, la configuración de los distritos electorales son sólo algunas de las estrategias que conducen al lector a preguntarse sobre el tipo de democracia que se vive, hoy, en ese país.

El penúltimo capítulo del libro se refiere al neofascismo, otro escollo para la democracia. A partir de un artículo publicado en el *Times*, el autor reproduce la definición de fascista: “Aquel [sic] cuya codicia de dinero o poder se combina con tal intensidad de intolerancia hacia otras razas, partidos, clases, religiones, culturas, regiones o naciones como para hacerle despiadado en su uso del engaño y la violencia con tal de conseguir sus objetivos” (2004: 87s). A la luz de este concepto, Tortosa reflexiona sobre el significado de las torturas en la cárcel de Abu Ghraib, su recepción en algunos círculos estadounidenses, la implicación de los altos mandos en el ejercicio de la violación de los derechos humanos, la certeza de que no habrá corte internacional que se atreva a juzgar a ciudadanos de ese país y, sobre todo, el deseo de una cohesión nacional, en torno de la violencia, la humillación y el dominio de los otros, siempre y cuando sean originados por “el bien nacional”.

No siempre que la mayoría decide el rumbo de la nación, se hace justicia. Muchas veces, las determinaciones de los grandes grupos pasan por alto los intereses de quienes menos pueden hacerse escuchar. De aquí que uno de los susten- tos de la democracia descansa en el reconocimiento de la diversidad, su autotransformación como requisito y el entendimiento de que el producto de ese proceso será el no parecerse a sí misma, dependiendo de la constitución plural de los sujetos que la integran y las variables temporales. En otro lugar, el autor observaba cómo cambian los enfoques cuando se atisban las discontinuidades en “una tabla que se pretende continua” (2000: 846). Por ende, la imposición de un

solo modelo apunta hacia una jerarquización que tasa a unas democracias mejores que otras y valida las estrategias que desplazan el modelo más débil, aquel que no se ajusta a ciertos patrones. El endurecimiento de estas convicciones genera los nacionalismos a ultranza, la xenofobia, el racismo. En todas las propuestas con las que José María Tortosa concluye su texto subyace la defensa de los derechos humanos y los derechos de los ciudadanos; propone como prioridad que las prácticas democráticas comiencen en casa y se dimensione la inutilidad de que salgan de ella; que traspasen, a la fuerza, sus fronteras.

Bibliografía

- Derrida, Jacques (1992), "The Other Heading: Memories, Responses, and Responsibilities", *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 1-83.
- Elam, Diane (1997), "Hacia una solidaridad sin fundamento", *Feminaria*, año X, núm. 20, Argentina, octubre, pp. 32-57.
- Tortosa, José María (2000), "La investigación para la paz y los sistemas-mundo", *Journal of World-System Research*, vol. VI, núm. 5, Fall-Winter, pp. 842-857.
- (2003) "Ladies and Gentlemen, we got him", *La Insignia* (18 de diciembre), http://www.lainsignia.org/2003/diciembre/int_032.htm, consultado en marzo de 2004.
- (2004), *Democracia made in USA*. Barcelona, Icaria, 128 pp.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2006
Ruperto Retana Ramírez
RESEÑA DE "LAS RELACIONES MÉXICO- VENEZUELA (1910-1960): UNA
PERSPECTIVA DESDE LA DIPLOMACIA MEXICANA" DE FELÍCITAS LÓPEZ
PORTILLO
Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 011
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 155-158

Las relaciones México-Venezuela (1910-1960): una perspectiva desde la diplomacia mexicana

RUPERTO RETANA RAMÍREZ¹

Este libro viene a llenar un vacío existente en los estudios de las relaciones de México con Venezuela, muy poco estudiadas, por cierto, hasta ahora. La doctora López Portillo abre brecha en los estudios sobre las relaciones diplomáticas entre ambos países y éste, me parece, es uno de sus muchos méritos, ya que el estudio viene a sumarse a un par de trabajos sobre el tema, publicados con anterioridad por la autora.

La obra, por otra parte, adquiere relevancia en el contexto actual de las conflictivas relaciones diplomáticas entre ambos países, reducidas a representaciones diplomáticas de encargados de negocios y a las reiteradas polémicas que suscitaron en el proceso electoral presidencial las alusiones a Hugo Chávez en la propaganda del PAN y las respuestas dadas desde el gobierno de Venezuela. Hay que decir que si bien no aborda el periodo actual, la revisión histórica realizada permite entender los momentos de encuentros y desencuentros en las relaciones diplomáticas entre ambos países. Es en este sentido, es un texto de actualidad, pues conociendo las relaciones diplomáticas entre los dos países en el pasado inmediato, estamos en mejores posibilidades de entender las del presente.

El texto aborda la secuencia histórica de medio siglo de diplomacia entre México y Venezuela. Entre un país en donde predominan los distintos gobiernos posrevolucionarios y otro en donde la preeminencia es de regímenes militares. En México sus gobiernos buscaron aplicar una política exterior basada en los principios de no intervención, libre determinación de los pueblos, solución pacífica de las controversias entre las naciones e igualdad jurídica de los Estados. Lo que, como es sabido, dio prestigio internacional a la posición diplomática del país. En Venezuela, la diplomacia buscó su justificación en un discurso bolivariano que se

¹ Facultad de Humanidades de la UAEM.

adaptaba a las circunstancias nacionales y se extendía en la medida de lo posible a las internacionales; la doctora señala:

Desde el emblemático año de 1826, una característica de la política exterior venezolana ha sido su vocación integracionista, la que en 1961 obtuvo el carácter de mandato constitucional. Los esfuerzos unionista y de cooperación incluyen, a los miembros de la antigua Gran Colombia (Bolivia, Ecuador, Panamá y Perú), pero en ocasiones involucra también a los países situados en la cuenca caribeña y a los centroamericanos.

De este modo, Venezuela amparada en su herencia bolivariana que ha convertido en una verdadera política de Estado, ha pretendido fungir como portavoz del resto de sus hermanas, tanto en el nivel continental como en el mundial, apoyada en sus ganancias petroleras y en el ejemplo de una democracia que durante cuarenta años presentó la fachada de un país próspero, estable y civilista.

Durante el largo periodo de gobierno de Juan Vicente Gómez (1908-1935) hubo fuertes desavenencias, las que llegaron al rompimiento de los lazos diplomáticos y consulares. En el día de la Raza, el 12 de octubre de 1920, José Vasconcelos, entonces rector de la Universidad Nacional, pronunció un furibundo discurso contra Juan Vicente Gómez, al que calificó de tirano, “el más monstruoso; el más repugnante y el más despreciable de todos los déspotas latinoamericanos”. A raíz de estas declaraciones se desató una disputa diplomática entre ambas naciones. Ante el reclamo de Venezuela, la cancillería mexicana aclaró que las afirmaciones del filósofo no constituían la postura oficial de México. Vasconcelos, ante esta postura oficial, presentó su renuncia a la rectoría, la que no le fue aceptada.

El incidente diplomático terminó allí; pero nuevos incidentes se presentaron después; tales como el del barco *El Superior*, propiedad de una compañía cervecera mexicana, que fue utilizado para llevar a cabo una invasión a las costas de Venezuela; aunque el gobierno mexicano, al parecer, no tuvo injerencia en la intentona, fue acusado por Venezuela de connivencia con los alzados. En septiembre de 1923 no se permitió desembarcar a los miembros de la Compañía Mexicana de Revista Sánchez Weimer en el puerto de la Guaira, Venezuela. Pero el rompimiento de relaciones se dio a partir de las declaraciones del representante venezolano ante Washington, en la reunión de la Junta Directiva de la Unión Panamericana, al cuestionar que el próximo congreso de la agrupación se realizara en la capital mexicana, “porque ella es un refugio de criminales; las escuelas mexicanas son foco de rebelión y salvajismo. México carece de personalidad porque es un país de libertinos y bandidos”. Acusa a Vasconcelos de ser un “archi-conspirador

que incitaba al gobierno de Obregón a fomentar un movimiento revolucionario en Venezuela”. El representante mexicano, Manuel C. Téllez, sacó a relucir la proverbial cortesía mexicana (“la de antes” dice la doctora), y pidió excusaran al ministro Arcaya.

Se restablecieron relaciones hasta 1933, poco antes de la muerte de Gómez. Éste mantuvo un “bajo perfil en las relaciones internacionales”, pues le interesó mantener buenas relaciones con las potencias coloniales de los países caribeños y para desactivar las actividades subversivas que podían amenazarle. Se reconoce a Gómez encaminar al país por la senda de la paz y el orden y modernizarlo en base a las exportaciones petroleras.

Durante el periodo de la transición posgomecista (1936-1945) y que comprende los gobiernos de los generales Eleazar López Contreras y de Isaías Medina Angarita, las relaciones fueron cordiales por los cambios en la política internacional generados por la Segunda Guerra Mundial y la necesidad de la solidaridad americana.

En cambio, la doctora López Portillo encuentra que la gestión de la Junta Revolucionaria de Gobierno, producto de un golpe de Estado dirigido por militares y apoyado por los líderes del partido Acción Democrática, fue recibida por la Secretaría de Relaciones Exteriores como un positivo síntoma de la creciente soberanía popular en el país sudamericano.

El golpe militar de 1948, que derrocó el gobierno de Rómulo Gallegos y que dio paso a una nueva dictadura, fue tomado con cautela pero, a la vez, con cierta naturalidad, porque el embajador acreditado en Caracas tenía una apreciación muy crítica de la gestión de la Junta Militar.

Durante la primera mitad de la década del cincuenta, en el gobierno del general Pérez Jiménez, las relaciones prosiguieron con normalidad, pero empezaron a sufrir un creciente deterioro por el recrudecimiento de la represión y la consecuente violación a los derechos humanos. “Incluso —dice la doctora— se llegó a ponderar el rompimiento de relaciones, dado que estos acontecimientos no eran fáciles de minimizar con el argumento de la no intervención”.

Conviene destacar la parte del texto destinada a estudiar las relaciones con Pérez Jiménez, toda vez que desde mi punto de vista es una de las partes del trabajo mejor lograda, por la abundante información y la bien ponderada gestión administrativa y diplomática de Pérez Jiménez.

Hay que decir que el libro es resultado de varios años de investigación y se concentra en las fuentes primarias fundamentales para realizar una investigación de este tipo. La doctora López Portillo nos dice que basó su investigación en los archivos “Genaro Estrada” y de Concentraciones, de la Secretaría de Relaciones

Exteriores, en los informes confidenciales enviados por los representantes diplomáticos acreditados en Caracas, así como en la diversa correspondencia y recortes de prensa que completaban sus apreciaciones, además de las *Memorias* de la citada dependencia y la lectura de material hemerográfico y bibliográfico afín al tema. Para la parte venezolana realizó una estancia en la biblioteca “Nettie Lee Benson” de la Universidad de Texas en Austin, gracias a la cual pudo consultar los ejemplares del *Libro Amarillo*, editado por el Ministro de Relaciones Exteriores de Venezuela, así como bibliografía y testimonios de los protagonistas de la historia diplomática de ese país.

Referencia

López Portillo, Felicitas (2005), *Las relaciones México-Venezuela (1910-1960): una perspectiva desde la diplomacia mexicana*, México, CCyDEL-UNAM e Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 220 pp.

Contribuciones desde Coatepec
Universidad Autónoma del Estado de México
concoatepec@uaemex.mx
ISSN (Versión impresa): 1870-0365
MÉXICO

2006
Ruggiero Romano
SENTIDO Y LÍMITES DE LA "INDUSTRIA" MINERA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA,
DEL SIGLO XVI AL SIGLO XVIII / PEDRO CANALES GUERRERO (TRAD.)
Contribuciones desde Coatepec, julio-diciembre, número 011
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México
pp. 159-174

Sentido y límites de la “industria” minera en la América española, del siglo XVI al siglo XVIII¹

RUGGIERO ROMANO

Todos los historiadores, de todos los tiempos, se ven marcados por una imagen, un libro, una idea. No creo exagerar si afirmo que los historiadores de la economía de mi generación han sido marcados por la gráfica publicada, ya hace más de treinta años, por Earl Jefferson Hamilton, que reproducía las cantidades de oro y plata americanas llegadas a Sevilla (Hamilton, 1934). Yo no he escapado a la regla. Desde entonces, he sentido atracción por mirar esos metales preciosos, no a su llegada a Europa sino en los lugares mismos de su origen. He querido desembarazarme de todo el aspecto casi místico que, en la historiografía en curso, rodea generalmente los metales preciosos y he querido considerarlos como un producto cualquiera y estudiarlos en el momento de su producción. Porque ahí está todo el problema: ver el oro y la plata americanas en América significa estudiar un hecho de producción; verlos en Sevilla, significa tomar en consideración un hecho de distribución. El uno sin el otro significa poco: hay que comenzar a intentar establecer las relaciones (v. Jara, 1966).

La producción de metales preciosos en América española pasó por una primera fase: aquélla de la producción brutal en los *lavaderos*, de los buscadores de pepitas de oro (Chaunu, 1959: 510ss). Un poco en todas partes en las nuevas tierras, los españoles encontraron arenas auríferas.

Era casi inevitable: un enorme continente, escasamente poblado, donde, en conjunto, el oro no representaba sino uno de los criterios de riqueza, pero no el criterio absoluto: eso permitió durante siglos y milenios, la formación de depósitos de oro a lo largo de las vertientes de los ríos, de los torrentes. Estas fuentes fueron agotadas rápidamente: desde las islas, progresivamente, se forman ciclos

¹ Publicado en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. LIX, París, MCMLXX, pp. 129-148. Versión castellana de Pedro Canales Guerrero, Facultad de Humanidades, UAEM, Correo electrónico: pcanalesg@yahoo.com.mx.

locales del oro; poco a poco o a medida que una localidad es agotada se abandona (Chaunu, 1959: 555ss). Se trata de la primera fase, aquélla de los "conquistadores" que, en el fondo, consideran sobre el mismo plan botín, robo de tumbas y explotación de arenas auríferas. Así, por ejemplo Pedro de Valdivia, que hubiera podido tener minas de plata en el Perú prefiere correr la aventura chilena, para encontrar ahí oro en polvo (Valdivia, 1955: 79). Porque es la edad esencialmente del oro. En general para mediados del siglo XVI, este ciclo de oro se ha terminado. No que ya no se produzca más; pero digamos que el oro de superficie está desde entonces casi completamente agotado. En ese momento comienza el trabajo de las minas: no es por casualidad que el descubrimiento de las grandes minas se haga exactamente en ese momento, después de la clausura del ciclo de los polvos de oro: Potosí, 1545; Zacatecas, 1548; Guanajuato, 1558.

Al interior del inmenso imperio español se forman dos grandes zonas mineras: la *mexicana*; de un lado, la *peruana* del otro: entre los dos, a partir del sur y hacia el norte, después de Hualgayoc, ya no encontramos verdaderamente importantes, excepto los lavaderos de oro del Choco y de Antioquia en Colombia, y las minas de oro igualmente de Saruma y Zamora en el Ecuador actual.

Las dos grandes zonas mineras, *peruana* y *mexicana*, presentan similitudes: en primer lugar la inaccesibilidad de los lugares y la duración extrema (sobre todo en el caso peruano) de las condiciones climáticas. He aquí algunas desventajas. La ventaja esencial es que las minas se encuentran al interior de los viejos imperios inca y azteca, que habían dado una cierta disciplina de trabajo a sus poblaciones. Ventaja enorme: es a partir de ahí que será posible imponer el trabajo a las poblaciones aborígenes. En efecto resulta extraordinario constatar que en estas dos zonas mineras —la *peruana* y *Mexicana*— la esclavitud negra no ha representado sino un fenómeno del todo marginal. Por el contrario, en las regiones de Antioquia y del Choco, los esclavos negros han entregado su trabajo a pesar del hecho que las condiciones del clima no eran las más idóneas para permitir su adaptación (Cfr. Aguirre, 1960: 80 y 137; Anuncibay, 1963; y Jaramillo, 1963: 4 y 7-9). El hecho es que los indígenas de esta región son indios bravos, indios libres que han permanecido siempre fuera de todo cuadro de organización de trabajo.

Aquí está el punto principal. Yo quisiera detenerme ahí largamente porque estoy convencido que se trata de la clave de toda la estructura. Estamos acostumbrados, desde hace demasiado tiempo, a considerar los metales preciosos como los factores de formación de los precios de todos los bienes de los cuales dispone el hombre. Eso es cierto, en parte y yo tendré que regresar a este punto. Pero no hay que olvidar que el oro y la plata tienen también su propio precio.

Ahora bien, para una economía como aquélla de los siglos de los cuales yo debo hablar, que no demandan grandes capitales fijos para gastos de orden técnico, en una economía de este tipo, los precios de los metales preciosos están constituidos por dos factores:

- a) mano de obra.
- b) riqueza intrínseca de la fuente de producción.

Ahora bien, hay que precisar que las minas americanas son de una ley metálica en promedio inferior, bastante inferior, a la de las minas europeas. Por supuesto, claro, se han encontrado pepitas de oro de muchos kilos; se han encontrado también bloques de plata de muchos quintales. Pero estos hallazgos son buenos para crear y confirmar y mantener el mito de El dorado, no para expresar la realidad de la situación económica. Porque, en realidad, la situación es diferente: en general, de una misma cantidad de minerales extraída de una mina europea y de una mina americana se obtendrá más plata (u oro) de la primera que de la segunda. Esto en promedio; y sin embargo, los metales preciosos americanos, literalmente, aplastaron los yacimientos europeos desde su llegada sobre el mercado internacional. Es evidente que en América la producción de estos metales preciosos salen más baratos. La economía —la única economía— posible es aquella que se puede hacer sobre la mano de obra, sobre la fuerza de trabajo.

Alejandro von Humboldt, ya a principios del siglo XIX decía con claridad: “no es entonces, como se ha creído demasiado tiempo, por la riqueza intrínseca de los minerales, es más bien por la gran abundancia en la que se encuentra en el seno de la tierra, y por *la facilidad de su explotación*, que las minas de América se distinguen de las de Europa” (Humboldt, 1808). Como siempre, Humboldt planteaba el problema claramente: “la facilidad de su explotación”. Ahí está el corazón del problema.

Visitadores del Potosí dijeron de él que era “la boca del infierno”, de las minas de Mercurio de Huancavelica dijeron que era un “matadero público”. ¿Tomaremos estas descripciones al pie de la letra? ¿Habría que creer en la práctica de los indios de torcer una pierna de sus hijos inmediatamente después de su nacimiento, para volverlos cojos toda su vida y fueran así exceptuados del servicio obligatorio de las minas? No quiero deslizarme hoy sobre el terreno complicado de las polémicas entre los partidarios de la “leyenda rosa” y de la “negra”. El problema no es de leyendas, ni de colores más o menos simpáticos. Existen en primer lugar los hechos: la mita (v. Basadre, 1937: 325-364) de Potosí (es decir el sistema de trabajo forzado), se extiende sobre muchas centenas e incluso sobre miles de kilómetros; en ciertos momentos, el 14.28% de indios que habitan los pueblos puestos al servicio de Potosí, debe dejar su “pueblo” para ir a trabajar a

Potosí; pueblos enteros, desde las visitas de las autoridades religiosas, aparecen poblados solamente por viejos, mujeres y niños, los hombres habiéndose ido los hombres a la "mita" o habiéndose escapado para no ir a ellas. Estos indios —leyendas rosa o negra aparte— son mano de obra barata. Ciertamente, de manera creciente —en relación con la reducción progresiva de la población indígena— hay cambio de estatuto sobre estos trabajadores y se ha hablado de formación de una clase asalariada. Es incontestable que algunos indios, después de haber terminado su servicio de trabajo en una mina, continúan a trabajar en la misma. Dejemos de lado aquí las razones de esta permanencia, pero habrá que detenerse un poco más largamente sobre la posición de estos trabajadores libres, que alquilan sus brazos contra un salario. Yo creo que hay que precisar en primer lugar que el salario es muy frecuentemente, en la mayoría de los casos, pagado en especie, no en moneda (v. García, 1948: 251-252). Así, el tinte "salarial" de la retribución se encuentra ya mermado. Pero hay otra cosa. La libertad de este asalariado es extremadamente limitada: en efecto, como consecuencia del tipo de remuneración que él percibe (en productos: harina, carne seca, hojas de coca, aguardiente, tabaco y algunos artículos de vestir), dicho asalariado se ve llevado inevitablemente a endeudarse. Y la deuda es tanto más grave que, del hecho que él no recibe dinero, no tiene otra fuente de crédito posible que la persona misma que lo hace trabajar. Él pierde automáticamente "la libertad" de escoger su lugar de trabajo; por otro lado, las leyes están ahí para *congelar* la estabilidad de estos "asalariados", prohibiendo a los propietarios de minas contratar todo obrero que no se halle en posesión de una constancia de su anterior empleador, según la cual ya no está endeudado con él.

Otra forma de atracción de mano de obra es, por ejemplo, la "dobla", una institución por la cual el propietario de un filón minero *presta* a un grupo de trabajadores su filón para que vayan a trabajar ahí desde la noche del sábado a la mañana del lunes.

Una tercera parte del mineral extraído va al propietario; las otras dos terceras partes se les queda a los trabajadores. Todo parece funcionar de la mejor manera. Pero, en realidad, hallarse con quintales de mineral a la salida de la mina no significa tener gramos de metales preciosos en la mano: hay que llevarlos hasta el molino; hay que hacer que reciban el proceso de la amalgama; hay que "separar" el metal. Ahora bien, estos trabajadores no tienen los medios para llevar a cabo estas operaciones: en resumen, se ven obligados a malbaratar los quintales de mineral con el mismo propietario de la mina (v. Vicuña, 1882: 118-119 y Carmagnani, 1963: 52-53).

Debemos examinar una última forma de trabajo: la esclavitud. La esclavitud negra es sin duda alguna la más importante; pero no hay que olvidar (sobre todo

para el siglo xvi) la esclavitud de los indios en América, muy numerosos en Chile —donde los “indios de guerra”, entendamos, los “indios araucanos” en rebelión, son sometidos a esclavitud, cuando son hechos prisioneros— (Jara, 1961: 135-170). También hay indios en otros lados: en el Alto Perú (Helmer, 1965), por ejemplo, de donde parten expediciones —las malocas— para llevar esclavos. Pero, lo repito, sobre el plan de la esclavitud no hay duda que lo esencial está representado por la mano de obra negra que, en la zona de la actual Colombia, constituirá lo fundamental del trabajo minero. Los esclavos negros cuestan caros y, en el trabajo de la mina, se desgastan rápidamente (Jaramillo, 1963: 18-19 y 51 y Mellafe, 1964: 70ss).

Estas formas de explotación del trabajo del hombre por el hombre no funcionan sin numerosos inconvenientes, múltiples dificultades. Procurarse la mano de obra indígena representa un problema serio que a veces saca a luz los contrastes profundos de intereses entre propietarios de minas y propietarios agrícolas (v. Lohman, 1949: 100-101). A este propósito, hay que estar atentos al hecho que, a veces, “ciertas resistencias de los indígenas víctimas del trabajo minero no son otra cosa que la expresión de intereses de otros grupos económicos los cuales, denunciando las condiciones inhumanas de la vida en las minas, quieren simplemente hacer deslizar la mano de obra indígena hacia la agricultura...

Otra complicación viene directamente de los indios, de los esclavos que, empujados hasta el límite, elegirán la huida, la revuelta individual, la revuelta colectiva. La huida: en efecto el número de indios vagabundos que se hayan en todos lados sobre los caminos de América es impresionante. ¿Qué representa la revuelta individual? El asesinato de un “encomendero”, de un “corregidor” de un “protector de indios”. En seguida, todo vuelve a ser como antes: el sistema es demasiado rígido para poder escapar verdaderamente de él. Ciertamente, los esclavos negros se escapaban en gran número: son los “negros cimarrones” que se reagrupan y logran formar verdaderas reducciones, repúblicas que resisten durante años, a veces décadas. Los negros de las minas colombianas organizaron una, entre 1750-1790, de la cual Jaramillo Uribe (1963: 42-44) no duda en decir en su cita, que provoca una verdadera guerra civil, que condujo a la formación de numerosos “palenques”, reducciones de negros que se han liberado. El fenómeno es frecuente un poco en todos lados en América, no citaré sino el “palenque” de San Basilio que, fundado por el esclavo fugado Dionisio Bicho en 1599-1660, se fortalecerá y llegará, durante el siglo xviii, a adquirir una existencia oficial (Jaramillo, 1963: 43). Fenómeno negro, pero también fenómeno indio. Comenzamos a conocer la historia de las frecuentes revueltas indígenas. Pero ¿cómo olvidar que la gran revuelta de 1780-1783, aquélla que, bajo la conducción de Tupac

Amaru (Lewin, 1957) agitó todo el enorme virreinato del Perú, encuentra sus raíces también en el grave problema del trabajo obligatorio en las minas y su centro de explosión en la zona minera del Alto Perú?

He resumido los diferentes tipos de relaciones de trabajo que se instauraron en el mundo minero americano. No se ha hecho aquí mención sino de formas preponderantes; pero no hay duda que, para ciertas categorías y en ciertas zonas (sobre todo en México), se fortalecieron verdaderas formas de trabajo asalariado (Humboldt, 1808: vol III, 249-250). Este fortalecimiento es, de cualquier manera, esporádico y tardío —de fines del siglo XVIII—. Queda entonces que, para un juicio de conjunto sobre la industria minera de la América Española en la época colonial, el acento esencial debe ser puesto sobre las formas de trabajo que nuestros colegas americanos llaman con una bella palabra: compulsivas. Yo quisiera intentar resumir lo que acabo de señalar hasta aquí. Un procedimiento del pensamiento puede intentar ver de más cerca la rentabilidad de la explotación minera americana. Un primer elemento nos es dado por la página desde ahora clásica, de Alejandro von Humboldt (1808: vol III, 198ss), en la cual él presenta los datos relativos a la explotación de la mina en Hilmmsfurst en Saxe y de la Valenciana en México. Yo pongo el ejemplo más desfavorable a la presentación de mi tesis, en consecuencia será más significativo.

Desfavorable: en efecto, la Valenciana es una de las minas “modelo”, una de las más “modernas”. Ahora bien, en 1803 produjo 360, 000 marcos de plata. Los gastos de producción fueron de 5 millones de francos. Es decir que cada marco de plata costó más o menos 14 francos. La mina de Hilmmsfurst produjo 10,000 marcos; los gastos fueron de 240,000 marcos: el precio de costo de cada marco de plata fue de 24 francos. ¡Casi el doble! Se podría creer que esto depende de la mayor riqueza del mineral mexicano, en realidad no hay nada de eso, porque es el mineral de Hilmmsfurst el que es más rico: en efecto los 10,000 marcos de plata fueron obtenidos a partir de 14,000 quintales de minerales, es decir, que, para obtener un marco de plata, se “trabajó” un quintal 40 de mineral. En el caso de la Valenciana, para obtener los 360, 000 marcos de plata, se debió “trabajar” 720,000 quintales de mineral. En otras palabras, cada quintal de mineral contiene en la Valenciana 4 onzas de plata, contra 6 a 7 en la mina de Hilmmsfurst. Para no seguir presentando cifras, diré simplemente que, comparativamente, todos los factores resultan en ventaja de esta última, excepto el hecho de que la de Hilmmsfurst presentaba una infiltración de agua de 8 pies cúbicos por minuto (lo que no es mucho) contra la ausencia total de agua de la mina de la Valenciana. Humboldt, examinando la situación de la Valenciana para el periodo de 1794-1802 podía decir: “es cierto que los gastos de explotación de la mina la Valencia-

na se han duplicado en el espacio de diez años; pero el beneficio de los accionarios ha seguido siendo el mismo..." (1808: vol III, 343). Hay que reconocer que éstas constituyen circunstancias económicas no sorprendentes, pero ciertamente no ordinarias en la economía europea de la misma época.

Podría presentar otros casos, en gran número. Los resultados serían diferentes solamente por cuanto que serían todavía más claros: los beneficios, en este mundo minero americano, son enormes (Pérez, 1947: 212-213). Pero, justamente porque son enormes, implican una especie de espíritu de juego. La actividad minera es esencialmente un juego en el cual se gana —cuando se gana— mucho dinero. A veces, el “minero” también pierde (v. Merisalde, 1957: 66-68).

—oOo—

Ha llegado el momento de hablar de estos “mineros”. ¿Quiénes son ellos? El que busca (y encuentra) filones es “minero”; el que es propietario de una mina y la explota, lo es también; el que renta un filón y lo explota a su riesgo, también él es “minero” (Para este problema de terminología Cfr. Withman, 1967: 20). Un mundo débil, inestable. Ciertamente, grandes figuras aparecen; así, ese Diego de Arco (Anda, 1960: 33 y ss) que a mediados del siglo XVI, ha recorrido una buena parte del Ecuador actual, buscando y encontrando minas de oro. Pero, lo repito, en el conjunto se trata de un mundo económicamente débil; son siempre las mismas personas a quienes les falta “avío”, es decir, capital para poner en movimiento. Ahora bien, el capital está representado en primer lugar por la mano de obra. Para entrar verdaderamente en el mundo de las minas, más que hallar filones o ser propietario de una, hay que ser un “encomendero”, una persona a la cual se ha confiado la carga, la más agradable entre todas, de ser dueño de la fuerza de trabajo de algunos pueblos de indios. Hablemos simplemente: se puede ser propietario de una mina de plata sin problema, pero hay que tener hombres para que el trabajo se haga. Si junto a este propietario hay otra persona que puede ejercer derechos sobre indios, es éste quien se encuentra en una posición de ventaja. Y se es “encomendero” por gracia del soberano, porque se es “conquistador, hijo, nieto, viuda de “conquistador”, porque se está en buenos términos con el poder, por todas las razones que se quiera, pero no por razones verdaderamente económicas (Zavala, 1935). ¿El “encomendero” es entonces el verdadero minero? En un cierto plano, sí; pero en el ciclo completo de producción, no. En efecto, en el plano del “encomendero” se saca el mineral, miles, centenas de miles, millones de quintales de mineral. Empero, no se tiene todavía en las manos buenas barras de metal precioso. Hay que moler el mineral: se necesitan entonces molinos;

enseguida hay que separar la parte inútil de la parte preciosa: se necesita entonces el proceso de amalgama o de fusión. Ahora bien, los casos de producción en ciclo completo —de la extracción del mineral hasta la barra de metal precioso— son extremadamente raros en América. Los hombres de los molinos y de las operaciones de refinado son en general diferentes a los de la extracción. Y es inevitable que éstos últimos sufran la ley de los primeros. Pero el ciclo no se detiene ahí. He insistido sobre el hecho que la mayor parte de las minas se halla alejada de las zonas urbanas. Ahora bien, cada barra de metal, antes de ser puesta en circulación, debe ser *quintada*, sellada con el sello real. Es una operación poco complicada pero larga, porque hay que transportar el metal a la ciudad. Los “mineros” no pueden esperar: tienen necesidad de recuperar sus gastos lo más pronto posible. Se necesitan entonces otros “especialistas” que se encarguen de esta última fase: éstos pagarán las barras de metal precioso baratas y se encargarán de las operaciones del “quinto”, más simplemente, las exportarán de contrabando. Son mercaderes y, en efecto, se les llama “mercaderes”: ellos adelantan dinero-moneda, mercurio, herramientas; ellos monopolizan actividades, capitales, beneficios (Peñalosa, 1953: 214-215 y 224-225; Helmer, 1951: 38; Carmagnani, 1963: 91; Humboldt, 1808: 288).

Este sistema ciertamente ha determinado en gran parte el tipo de trabajo que se hacía en la mayoría de las minas americanas durante todo el período colonial. Yo no dudaría en definirlo como un sistema de rapiña. Inversiones mínimas al principio; rapiña enseguida. Entre los cientos de ejemplos que se pueden dar no presentaré sino uno solo. Sucedió a veces que durante la explotación de un filón se llegaba sobre una bolsa, una vasta concentración de mineral. El trabajo de explotación de esta bolsa daba lugar a la creación de vastos espacios, de enormes salas; para sostener la bóveda era necesaria la conservación de pilares. Ahora bien, era muy frecuente, un poco en todas partes, comenzar a comerse en un cierto momento estas columnas... hasta que llegaba el momento que la bóveda se desplomaba (Lohman, 1949: 305). No lloremos sobre la muerte de cientos de obreros (indios, en su mayoría), sino démonos cuenta que estos derrumbes paralizaban a veces la continuación de los trabajos en el conjunto de la mina durante periodos de tiempo muy largos: el cese de los beneficios constituía una pérdida más grave que la ganancia modesta garantizada por el poco mineral sacado de la imprudente operación de excavar en los bloques de sostén...

Hasta ahora no he dibujado sino un negro retrato de la actividad económica representado por la explotación minera. Es necesario también presentar sus aspectos positivos. Creo en primer lugar necesario indicar que esta actividad minera contribuyó a crear una cierta red urbana. Alrededor de las minas se formaron aglomeraciones urbanas que a veces se convirtieron en verdaderas ciudades. Así,

a más de 4000 metros de altura sobre el nivel del mar, Potosí llegará a contar, más o menos un siglo después del descubrimiento del Cerro Rico, entre 150 y 160,000 habitantes. Ciudades ricas, lujosas: iglesias magníficas, palacios suntuosos, prostitución, juego. Pero se trata de ciudades inestables cuya vida está ligada a la duración de la producción de los yacimientos de minerales y en las cuales no alcanza a fijarse un tejido económico, una red de actividades independientes de la vida de las minas. Estas grandes aglomeraciones determinan también —ahí donde las condiciones climáticas lo permiten— actividades agrícolas: es necesario alimentar esos hombres que se reúnen (Cfr. West, 1949: 57-91). Lo que no es posible producirlo en el lugar mismo, hay que transportarlo a hombros, a lomo de mula, de llama. Se trata de un movimiento que crea relaciones geográficas muy vastas. Sin hablar de tejidos, de libros, de objetos artesanales preciosos que llegan de Europa, bastará indicar que una zona como la de Potosí recibe todos los años muchos millares de mulas de Buenos Aires: millares de kilómetros son recorridos así por muy numerosos rebaños, que llegan diezmados a Potosí (donde, por otra parte, su vida será extremadamente corta) (Concolorcorvo, 1946, 82ss; Sánchez, s/f; Toledo, 1962). En esas condiciones, todo es raro, todo es caro. En las condiciones iniciales de hecho, que ya conducen a una estructuración demasiado rígida de la sociedad con una neta división entre ricos y pobres, sin capa intermediaria, o casi, se añade la carestía y rareza de los productos que, volviendo más difícil la adquisición de los signos exteriores de riqueza —tan importantes en una sociedad como la hispanoamericana—, marcan todavía más fuertemente la estructuración social: más que de ricos y de pobres hay que hablar de riquísimos y de miserables... La permeabilidad social no existe: un golpe de fortuna puede conducir de lo alto a lo bajo y viceversa. Pero no se puede hablar de una verdadera movilidad social. La única movilidad social que se puede constatar es la que puede producirse alrededor de una mesa de juego, donde las fortunas pasan a veces del jugador más rico a aquel que comenzó su juego con casi nada. Las biografías de ciertos grandes "mineros" son a este respecto extremadamente significativos. La de José de la Borda (Humboldt, 1808: IV, 19ss) llegado muy pobre a México, es de las más reveladoras. Se enriquece primero, codiciosamente, con la mina de la Cañada, en 1743. Construye, con parte de su fortuna así acumulada, una iglesia en Taxco, que le cuesta alrededor de 400 mil pesos... La miseria llega; el arzobispo de Taxco le da entonces un sol de oro, enriquecido de diamantes, que él mismo había ofrecido a la iglesia. El valor de ella es considerable: alrededor de 100 mil pesos. Con ese dinero, se lanza de nuevo al trabajo de las minas y gasta su dinero en intentar volver a poner en función la mina de la Quebradilla. Banca rota; con el último dinero que le queda vuelve a intentarlo: y cae sobre la "veta grande", el

gran filón de pozos de “la Esperanza”. El nombre era bueno y la esperanza se realizaba. José de la Borda murió millonario. Todo esto constituiría un guión y un buen film... y conste que no he trabajado sino sobre documentos y testimonios seguros. En esos documentos y testimonios, la palabra que se repite más frecuentemente es *aventura*, *aventurero*. En efecto, todo es azaroso, casual: mundos sin raíces (un documento chileno de fines del siglo XVIII dice que los “mineros” gustan del celibato) (Carmagnani, 1963: 72) en el cual las relaciones personales son cada vez más inestables, más frágiles. En esas condiciones resulta claro que las ciudades también están destinadas a perderse: la mayoría de ellas se reduce hoy a barriadas miserables. Potosí, que había tenido hasta 150, 160 mil habitantes a mitad del siglo XVII, hoy no cuenta sino con 53 mil y es una ciudad totalmente muerta con sus 25 iglesias vacías...

—o0o—

Cuando estudiamos los metales americanos en su llegada a Europa nosotros los percibimos bajo una doble forma: en barras y en moneda; la primera forma no constituye verdadero interés: puede dar lugar a consideraciones de detalle que no nos interesan aquí. Pero las monedas deben atraer nuestra atención. Estas monedas son acuñadas en América, México, Lima, Potosí, Santo Domingo, Santiago de Chile, casas de moneda puestas progresivamente en función (Cfr. Medina, 1909). A mediados del siglo XVIII la red de las casas de moneda es suficientemente densa. Si leemos las diferentes “cédulas” (Medina, 1909) que fundan estas casas de moneda —sobre todo las primeras, las de México y de Lima—, se ve que una de las razones por la cual el rey autoriza la creación de estos establecimientos públicos, es que es necesario acuñar moneda para las necesidades locales. Así, para las piezas de 8 reales y hasta las de un cuarto de real, se indica las proporciones de emisión totales. Todo está en orden; todo es perfecto; todo está previsto. En principio, según las cédulas, la circulación monetaria mexicana esta asegurada no solamente desde un punto cualitativo sino también cuantitativo. Este aspecto cualitativo de la circulación monetaria es extremadamente importante en todo mecanismo económico de ayer y hoy, en Europa y en todas partes. Ahora bien, en las casas de monedas americanas las emisiones solamente son de un tipo que yo llamaría gustosamente “aristocrático”. Me explico. Las emisiones están compuestas esencialmente de grandes piezas; las piezas de un cuarto de real, los “cuartillos”, serán acuñadas en cantidades mínimas en el siglo XVI. Luego desaparecerán hasta 1791-1793. Añadamos todavía el hecho de la inexistencia de piezas de cobre o de vellón: las primeras piezas de cobre sólo datan de los años 20 del siglo XIX.

En estas condiciones, he aquí lo que sucede: las piezas grandes se van todas en dirección de Europa. De las pequeñas se acuñan muy pocas; de las muy pequeñas, no se acuña absolutamente ninguna. El resultado de ello es, a primera vista, simplemente paradójico: no hay monedas en circulación... Entonces, montañas —en sentido propio y figurado— de metales preciosos extraídos; millones de monedas acuñadas: y en los hechos, ¡nada —o casi nada— en circulación! De todo esto, cantidad inmensa de documentos nos dan testimonio: para todas las regiones del imperio y durante todo el período. Las voces concuerdan para reconocer la insuficiencia de monedas en América. A lo mucho, encontramos siempre una cierta cantidad de piezas de gran denominación; las pequeñas no existen. La vida económica cotidiana se complica, entonces, de manera extraordinaria: de México a Chile, por todos lados se está obligado a recurrir a “signos” de valor hechos de cuero, madera, latón, que reemplazan esas monedas fraccionarias, que hacen falta de manera crónica. Sobre todo esto regresaré enseguida. Ahora me es necesario abrir un nuevo paréntesis.

—oOo—

Robert Sonewell evaluaba el valor de los metales preciosos llegados de América a Europa entre 1492 y 1775 en 8 800 000 000 de pesos; Ustariz, para el periodo 1492-1724 indicaba 3 536 000 000 de pesos; Necker, para los años 1763 a 1777, en 304 000 000. Solórzano, Moncada, Navarrete, Reynal, Gerboux dan más cifras. Todas discutibles. Pero el problema no es discutir las. Estas cifras deben servir para darnos simplemente una idea del tamaño y, entre otras cosas, deben servir para testimoniar de la existencia de los lazos entre Europa y América, lazos suficientemente estrechos para que importantes masas de monedas hagan el viaje. Estamos aquí en el corazón de nuestro tema. Un cierto hábito nos empuja a considerar las monedas como un bien de un tipo particular. Ahora bien, no se trata para nada de eso: las monedas en general, y en particular en un sistema metálico, no son sino un bien como cualquier otro. Se trata de pequeños discos metálicos que responden a ciertas características y que contribuyen a poner en movimiento otros sectores económicos. Entre más la vida económica europea esté *lanzada*, esté en expansión, más tendrá necesidad de metales preciosos. Así, por ejemplo, sustentar —como se ha hecho— que la gran crisis del siglo xvii estuvo determinada por la baja de producción de las minas americanas, es un error puro y simple. Sucedió exactamente lo contrario: las minas americanas redujeron su producción simplemente porque la vida económica europea en fase de estancamiento no tenía necesidad o, al menos, tenía reducida necesidad de ellas. Dicho esto, está claro que el “viaje”

de las monedas americanas hacia Europa testimonia el hecho que la industria minera americana se halla vinculada a la vida económica europea. La industria minera americana se halla insertada ciertamente en la gran ruta económica internacional. Esto es un hecho. Pero es un hecho que debe ser explicado. ¿Cómo se realiza esta inserción? Produciendo a bajo precio el "producto" demandado —los metales preciosos—, como lo he intentado demostrar. Dicho esto, hay que apresurarse a decir que el movimiento se produce en un solo sentido. Contra esos envíos de metales preciosos, no hay retorno (o, por mejor decirlo, el retorno está representado por bienes de consumo y no de producción). Así, entonces, la inserción de la "industria" minera hispanoamericana se realiza a favor de una explotación de rapiña de las fuerzas de trabajo; se lleva a cabo para responder a las necesidades de una economía dominante; no pone en movimiento retornos capaces de crear otras riquezas. He aquí, yo creo, los límites más importantes que existen y me hacen siempre dudar de emplear la palabra "industria" a propósito de este fenómeno de extracción de mineral en las colonias españolas de América. El paréntesis que había yo abierto hace un instante puede ser considerado como cerrado.

Entonces, las monedas de gran denominación se van. Las monedas medianas y pequeñas se fabrican en cantidades ínfimas, y las de mínima denominación —fraccionarias— no se fabrican en absoluto.

En general, los historiadores de la economía, cuando se refieren a moneda razonan en términos de oferta de moneda, de cantidades de moneda que el mercado *ofrece*, pone a disposición de los agentes económicos. No creo que ésta sea una manera correcta de razonar. Pienso que el factor *demanda* debe ser también —y, posiblemente, sobre todo— tomado en consideración: estoy convencido de ello, especialmente desde que me ocupo de los problemas —históricos y actuales— de la economía hispanoamericana. A la luz de esta consideración, digamos que si las monedas de gran denominación se van a Europa, es porque la demanda europea es fuerte, más fuerte que la americana. Pero para la moneda pequeña, es absolutamente imposible imaginar que la demanda de moneda sea inexistente: toda sociedad organizada económicamente, incluso con una vida económica pequeña, tiene necesidad de moneda. ¿Y entonces? Entonces es necesario llegar a la conclusión —certificada, garantizada, por testimonios innumerables— que la economía local de las colonias americanas, es una economía sobre base natural. Los intercambios son realizados sin intermediación monetaria, sino por trueque; por supuesto, la intermediación monetaria aparece como medida de valor: no se hallará casi nunca en el registro de contabilidad de un particular, de un hospital, de un convento, la indicación del intercambio de un par de sandalias contra un pollo, siempre aparecerá el precio, expresado en monedas de esos dos productos,

el uno puesto bajo el rubro de “compras” y el otro bajo el rubro de “ventas”. En contabilidades más perfeccionadas, sobre todo en el siglo XVIII, se les hallará incluso bajo “debe” y “haber”. Pero se trata solamente de un aspecto formal. En realidad es muy probable que sandalias y pollos hayan sido simplemente trocados...

Así, se está obligado a recurrir a las fichas de las que hablé hace un instante. ¿Episodio menor? ¿Curiosidad para numismatas? No lo creo. En cambio creo de la manera más firme que se trata de un fenómeno mayor que ha marcado fuertemente la economía centro y sudamericana hasta nuestros días... El decreto número 1379 de la República de Guatemala del 7 de mayo de 1925 (Prober, 1957: 177), en el artículo 21 dice: “Queda prohibido el empleo de fichas tarjas, planchuelas, o cualquier objeto en cualquier materia, en sustitución de la moneda legal”. Las zonas de economía natural son todavía hoy muy vastas en América... Ahora bien, el problema de las fichas, de esos sustitutos de moneda, es de por sí muy importante, pero se vuelve más importante cuando las fichas ellas mismas desaparecen y se está obligado a recurrir a ciertos productos como moneda. Se ha tenido en América española toda una serie de “monedas de la tierra” es decir de monedas representadas por el producto más importante de una región dada: hojas de coca en Perú, tejidos en Ecuador y Chile, cortes de madera en las islas de Chiloé, granos de cacao en México y así otras más. La vida económica local está regida por estos productos; el Estado acepta que los impuestos sean pagados en productos naturales; los mercaderes locales realizan todo el circuito de sus negocios basándose sobre este tipo de moneda; incluso los mercaderes de línea internacional realizan una parte más o menos larga de su circuito apoyándose, ellos también, sobre este tipo de moneda. Las consecuencias de ello son extremadamente graves: dificultades de acumulación de capital; dificultades en la acumulación de los bienes; dificultades acrecentadas para una más armoniosa distribución de las riquezas.

Resultaba prácticamente inevitable, partiendo de los metales preciosos, desembarcar en las monedas. Es tal vez tiempo de regresar a los metales e intentar no tanto llegar a una conclusión de lo que acabo decir cuanto de sacar y obtener una “lección” que sea una síntesis entre el problema de los metales preciosos y el de las monedas (o, mejor, el de la ausencia de monedas).

Uno de los problemas más importantes que la historiografía haya tenido que resolver ha sido el del paso de la economía natural a la economía monetaria. Nombres prestigiosos, “maestros”, se han interesado, de Hildebrand a Dopsch (1864 y 1930), centrando su atención sobre todo en la alta Edad Media. La gran cuestión ha sido la de conocer la relación existente entre transacciones efectuadas con la ayuda de la moneda y el total de transacciones efectuadas sobre un mercado dado. Nombremos a esta proporción con la letra N. Si N tiene un valor alto,

estamos frente a una economía “monetaria”; en caso contrario, estamos frente a una economía “natural”. Como se trata de teorías construidas para la alta Edad Media, no se dispone de datos estadísticos y se ha tenido que construir dos hipótesis. La primera, es que la oferta de moneda es función de la oferta de metal precioso; en segundo lugar, el valor de N es considerado como función de la oferta de moneda.

Todo esto es muy lógico. ¿Pero la lógica es siempre histórica?. Incluso si es histórica en determinado momento y para una determinada situación, ¿puede ella ser histórica —es decir válida— a otro momento y en otro lugar? Aunque las dos hipótesis se hayan ampliamente aceptadas yo no lo creo, al menos por dos tipos de razón.

En el plano de la teoría, en efecto, se olvidan fácilmente muchos puntos. ¿La oferta de moneda es función de los metales preciosos? ¡Teóricamente, de acuerdo! Pero es necesario saber si toda la cantidad de metal disponible es transformada en moneda (o si ella es consagrada en mayor o menor proporción, al atesoramiento o a la orfebrería); es necesario saber si la velocidad de circulación de la moneda es constante; es necesario saber también si de una misma cantidad de metal, sobre un periodo largo, se acuña siempre la misma cantidad de moneda.

La segunda hipótesis: que N —es decir la proporción de transacciones monetarias sobre el total de las transacciones efectuadas en un mercado dado— que N entonces sea función de la oferta de moneda. Una vez más, teóricamente de acuerdo. Pero esta hipótesis debería tomar en consideración también el movimiento de los precios: en efecto, una misma cantidad de moneda, en periodo de precios a la baja, permite un más grande número de transacciones monetarias, y viceversa en periodo de alza de precios. Por otra parte, esa hipótesis soslaya toda una serie de factores de tipo estructural o institucional, que por su naturaleza pueden influir en el valor de N .

El otro grupo de argumentos por el cual yo no comparto los principios —y las consecuencias— de esas dos hipótesis, me es dictada por la experiencia del caso americano. Estamos delante de un mundo del cual conocemos, con precisión relativa pero, a pesar de todo, suficiente, la producción de metales preciosos y las emisiones monetarias. Si fuera cierto que la moneda es función de los metales preciosos, las colonias españolas de América habrían debido conocer una circulación monetaria extremadamente rica. Ahora bien, de ningún modo esto es así. Si fuera cierto que el valor de N es función de la moneda, este valor debería haber sido en América española extremadamente alto. Por el contrario, sabemos que lo que sucedió fue exactamente lo opuesto.

—o0o—

He aquí la *lección* esencial que yo creo poder sacar de un estudio del mundo minero hispanoamericano. Pero se trata de una lección absoluta, pura y, posiblemente, un poco abstracta... Hay una segunda, más concreta, más dramática también. ¿Cuál fue el peso de esta actividad minera? ¿Cuál su significado? ¿Cuál su herencia? Por ejemplo, en el Perú de hoy, ¿qué encontramos de Potosí?, ¿qué ha puesto en movimiento esa montaña de plata?, ¿qué ha dejado por herencia? Si queremos estudiar el desarrollo (o el subdesarrollo) del Perú actual ¿en qué cuenta habrá que tener el pasado minero del país? Brutalmente —pero con convicción— yo responderé: nada. Nada o casi nada. Sacrificios de hombres, trabajo, muertos, dramas: todo se ha resbalado como aceite sobre el agua. Palabras como “colonia” cobran entonces una dimensión trágica. Tal vez es deber del historiador, del economista, evocar estas lecciones humanas, al lado de otras, más estrictamente teóricas.

Bibliografía

- Anda Aguirre, C. (1960), *Zarume en la Colonia*, Quito.
- Anuncibay, Francisco de (1963), “Informe sobre la población de Popayán y sobre la necesidad de importar negros para la explotación de sus minas”, en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, [vol. I núm. 1].
- Basadre, J. (1937), “El régimen de la mita” en *Letras*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, Lima, [núm. 8].
- Carmagnani, M. (1963), *El salariado minero en Chile colonial*.
- Chaunu, P. (1959), *Séville et l'Atlantique, 1504-1650*, París, [vol. VIII].
- Concolorcorvo (1946), *El lazarillo de ciegos caminantes*, Buenos Aires.
- Dopsch, A. (1930), *Naturalwirtschaft und geldwirtschaft in der Weltgeschichte*, Wien.
- García, A. (1948), “Regímenes indígenas de salariado. El salariado natural y el salariado capitalista en la historia de América”, en *América Indígena*, [vol. VIII, núm. 4].
- Hamilton, E.J. (1934), *American treasure and the price revolution in Spain, 1501-1650*, Cambridge, Mass.
- Humboldt, A. Von (1808), *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, París.
- Helmer, M. (1951), “Potosí a la fin du XVIIIe siècle”, en *Journal de la société des Américanistes*, [vol. XL].
- (1965), “Note sur les esclaves indiens au Pérou (XVI siècle)”, *Bulletin de la Faculté des Lettres*, Strasburgo, [abril].
- Hildebrand, B. (1864), *Naturalwirtschaft, geldwirtschaft und kredidwirtschaft*, *Jahrbücher für nationalökonomie*.
- Jara, A. (1961), *Guerre et société au Chili*, París.
- (1966), *Tres ensayos sobre economía minera hispanoamericana*, Santiago de Chile.
- Jaramillo Uribe, J. (1963), “Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII”, en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, [vol. I núm. 1].
- Lewin, B. (1957), *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, Buenos Aires.

- Lohman Villena, G. (1949), *Las minas de Huancavélica en los siglos XVI y XVII*, Sevilla.
- Medina, J. T. (1909), *Las monedas coloniales hispanoamericanas*, Santiago de Chile.
- Mellafe, R. (1964), *La esclavitud en Hispanoamérica*, Buenos Aires.
- Merisalde y Santisteban, J. de (1957) *Relación histórica, política y moral de la ciudad de Cuenca*, 1765, Quito.
- Peñaloza, L. (1953), *Historia económica de Bolivia*, La Paz, [vol. I].
- Pérez T., A. R. (1947), *Las mitas en la real audiencia de Quito*, Quito.
- Prober, K. (1957), *Historia numismática de Guatemala*, Guatemala.
- Sánchez Albornoz, N. (s/f), "Extracción de mulas de Jujuy al Perú. Fuentes, volumen y negociantes", *Estudios de historia social*, Buenos Aires.
- Toledo, E.V. (1962), "El comercio de mulas en Salta, 1657-1698", *Anuario del Instituto de investigaciones históricas*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, [vol. 6, 1962-1963].
- Valdivia, Pedro de (1955), *Cartas*, Santiago de Chile.
- Vicuña Mackenna, B. (1882), *El libro de la plata*, Santiago de Chile.
- West, R. C. (1949), *The mining community in norther New Spain: the Parral mining district*, Berkeley-L.A.
- Withman, T. (1967), "La riqueza empobrece. Problemas de crisis del Alto Perú colonial", en la Guía del P. V. Cañete y Domínguez, *Acta universitatis Szegendiensis, Acta historica*, Szeged, [vol. XXIV núm 100].
- Zavala, S. (1935), *La encomienda indiana*, Madrid.

Contribuciones desde Coatepec

revista coeditada por la Facultad de Humanidades
y el Centro de Investigación en Ciencias Sociales
y Humanidades de la UAEM
se terminó de imprimir
en el mes de febrero
de 2007

en los talleres de Editorial Cigome, S.A. de C.V.,
Ubicada en Vial. Alfredo del Mazo No. 1524,
Col. Ex-hda. La Magdalena, C.P. 50110,
Toluca, Méx. Tel. (722) 237 27 57

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para
reposición.

En la composición de textos se utilizó el tipo
Times News Roman en tamaños 30, 14, 11, 9, 8 y 7
puntos. Los forros son en cartulina couché
cubiertas de 210 gramos y los interiores en papel
cultural de 75 gramos.

Tabla de contenido

Nueva época • Año vi, número 11 • Toluca, México, julio-diciembre de 2006

Filosofía

Origen y radicalización de la fenomenología de los estados de ánimo:

Husserl y Heidegger

Gabriel Schutz R.

En torno a una divergencia ontológica: Parménides, Heráclito y Gilles Deleuze

Rush González

Estudios lingüísticos y literarios

Notas para una nueva edición de la obra de Gilberto Owen

Francisco Javier Beltrán Cabrera

Cynthia Ramírez

"Canción del Alfarero": ecdótica oweniana

Nilda Damaris Becerril Pérez

*Comunicación e identidades en Yawar fiesta de José María Arguedas:
el festejo de las transformaciones*

Margarita Hernández Martínez

Ciencias sociales

*Los informes del desarrollo humano y el plan del milenio
de la ONU: una evaluación para México*

Asael Mercado Maldonado

Luis Jesús Luna Cano

Reseñas

Por una democracia sin jerarquías

María de la Cruz Castro Ricalde

*Las relaciones México-Venezuela (1910-1960):
una perspectiva desde la diplomacia mexicana*

Ruperto Retana Ramírez

*Sentido y límites de la "industria" minera en la América Latina
española, del siglo XVI al siglo XVIII*

Ruggiero Romano



Universidad Autónoma
del Estado de México



Centro
de Investigación
en Ciencias Sociales
y Humanidades



Facultad de
Humanidades